

دو دست خدا

قضا و قدر

امر و خلق

جبر، اختیار، تفویض

و امر بین الامرین

مرتضی رضوی

قفسه كتابخانه مجازی سایت بېنش نو

<http://www.binesheno.com/Files/books.php>

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

فهرست

مقدمه.....	۹/
فصل اول- امر و خلق.....	۱۷/
دو دست خدا.....	۱۹/
همسو و ناهمسو.....	۳۰/
امر و خلق همیشه با هم و تنیده برهمدیگر در جریان هستند.....	۳۳/
اذن و تدبیر- نوع پنجم از امر.....	۴۳/
کار خدا نه انرژی می برد و نه وقت.....	۵۱/
توصیه ای در پایان این فصل.....	۵۴/
بخش کوچک اما ویژه.....	۵۵/
فصل دوم- قضا و قدر- جبر- تفویض- اختیار- امر بین الامرین.....	۵۷/
دو دست خدا- قضا و قدر.....	۵۹/
توضیح یک مسئله بس مهم.....	۷۰/

- محو و اثبات.....۷۹/
- معجزه و نبوت- آیا معجزه برای اثبات نبوت است؟.....۸۷/
- بخش کوچک اما ویژه.....۹۳/
- فصل سوم- انسان و قضا و قدر- جبر- اختیار- تفویض- امرین**
- الامرین.....۹۵/
- جبر.....۹۷/
- حیوان.....۱۰۱/
- درنگ برای نتیجه گیری.....۱۰۵/
- انسان.....۱۰۹/
- جبر- تفویض- امرین الامرین.....۱۲۳/
- فصل چهارم- علم خدا- حکمت خدا- قدرت خدا- تناسب علم-**
- حکمت و قدرت با تغییر- بداء- اشعری و معتزلی.....۱۳۷/
- کهن پرسش تاریخ- تکمیل مباحث فصل پیش.....۱۳۹/
- نگاهی اختصاری به جریان تاریخی مباحثات قضا و قدر در جامعه
مسلمانان.....۱۵۳/
- دو نحله بزرگ معتزلی و اشعری- معتزلیان دست خدا را می بندند و
اشعریان دست انسان را.....۱۶۹/
- واصل ابن عطاء و پیدایش معتزله.....۱۶۹/
- اشعریان و مسئله قضا و قدر.....۱۸۴/
- امرین الامرین- بِحَوْلِ اللَّهِ وَ قُوَّتِهِ أَقْوَمٌ وَ أَقْعَدُ- لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ
بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ.....۲۰۱/

- رابطه «اختیار» با دیگر انواع قضا.....۲۰۶/
بداء- دو دست خدا.....۲۱۷/
نگاهی تجربی به «امر بین الامرین».....۲۲۳/
جبرهای اجتماعی و جبر تاریخ.....۲۳۳/
برآیند عوامل ژنتیکی و عوامل جغرافی و عامل تکامل و رابطه
فرآیندشان با اختیار انسان.....۲۴۹/

مقدمه

انسان موجودی است در درون این جهان بزرگ و عضوی است از اعضای آن و جزئی از اجزاء آن. و بدین جهت مشمول قوانین فیزیکی جهان به عنوان «کل»، و مشمول قوانین حیاتی به عنوان بخشی از جهان، است نه جدای از آن، و نه بریده از قوانینش، و نه جراحی شده از آن، است.

انسان دارای چیزی است به نام «اراده و اختیار» که او را موجود ممتاز و متفاوت کرده است اما اراده و اختیار، تنها عامل امتیاز است نه عامل جدائی و جراحی. عامل برتری است نه عامل استقلال از جهان، بل برعکس: اراده و اختیار و عقل، انسان را بیش از هر موجود دیگر، نیازمند دیگر اعضا و اجزای جهان کرده است. زیرا در این جهان موجودی که بیش تر درک کند دارای اراده و اختیار هم باشد مطالبات بیش تری دارد، یعنی درک، اراده، اختیار و گزینش، عرصهٔ نیاز را گسترده تر می کند، وابستگی ها را افزایش می دهد و بر عدم استقلال انسان تأکید می کند.

از جانب دیگر، جهان به عنوان یک «کل» و نیز اجزای آن، به هیچ جزء دیگر استقلال نمی دهند. به موجود با اراده و اختیار اجازه می دهند که در قوانین و فرمول های آن شناخت کرده و از آن قوانین مطابق برداشت خود استفاده کند (حسن استفاده یا سوء استفاده) و این اذن و اجازه نیز موقتی و تنها یک «فرصت» است.

انسان در طول تاریخش هر دو جانب قضیه را به خوبی درک کرده است؛ یعنی هم به قدرت استثنائی ممتاز خود توجه دارد و هم به عدم استقلال خود توجه دارد.

بنابر این اصل مسئله برای انسان کاملاً روشن است و در این موضوع فرق نمی کند پی رو کدام آئین، نژاد یا متعلق به کدام دوره از تاریخ و یا متعلق به کدام بخش از جغرافیای جهان باشد؛ این اصل، همگانی و همه جایی است.

لیکن آن چه برای او مشکل بوده و هست تعیین قلمرو این قدرت ممتاز در خلال عوامل عدم استقلال، است. به ویژه چگونگی رابطه این توانمندی با آن ناتوانمندی.

تشخیص این مطالب به حدی برای او مشکل است که گاهی خود را چنان با اراده و مختار می بیند که مدعی حاکمیت بر کل جهان می شود و گاهی خود را چنان عاجز و ناتوان می بیند که خود را بازیچه جهان می داند که اگر جهان کودک هم باشد او را توپیک بازی خود قرار داده است. همین طور است جامعه ها، که گاهی از آن طرف دیوار می افتند و گاهی از این طرف سقوط می کنند.

اعتدال در این بستر و دست یابی به «تشخیص اعتدال» که مساوی است با «حقیقت»، اولین چیزی است که افراد بشری و جامعه‌ها هرگز به آن دست نیافته‌اند تنها در مواقعی نوک انگشتان شان به آن نزدیک شده است.

با این نگرش مشاهده می‌کنیم که با یک موضوع بزرگ، سترگ، به شدت پیچیده، کلاف سردرگم که تا کنون سر نخ آن پیدا نشده، روبه‌رو هستیم.

شناسائی موضوع: برای یک رهرو جوان اندیشه و دانش، اولین تذکری که باید داده شود این است: پیش از ورود به هر مسئله علمی ابتدا توجه به بزرگی و کوچکی موضوع، سادگی و دشواری آن، لازم است. زیرا اگر مسئله بزرگ را کوچک انگاریم یا مسئله کوچک را بزرگ انگاریم، نیروی اندیشه خود را منحرف کرده راه را بر خود دشوار و گاهی تبدیل به بی‌راهه خواهیم کرد.

این سخن بدین معنی نیست که موضوعات را در نظر خود به غول تبدیل کنیم جسارت و گستاخی را که اولین شرط دانش طلبی است از دست بدهیم، و یا در همین موضوع بحث ما گرفتار خود کم بینی شویم. مقصود، شناسائی موضوع است که گام مهم و ضروری اول، است.

اشاره کردم که موضوع بحث ما به حدی پیچیده و کلاف سردرگم است که تا کنون سر نخ آن پیدا نشده، این ادعا دو پرسش زیر را در ذهن ایجاد می‌کند:

۱- می گوئید مکتب قرآن و اهل بیت(ع) همه چیز را بیان کرده و «تبیان کل شیء» است، چرا مسئله قضا و قدر را باز نکرده است؟
پاسخ این پرسش در طول این دفتر روشن خواهد شد که این مکتب این مسئله را نیز کاملاً باز کرده است، جامعه از آن کناره گرفته و به این سو و آن سو رفته است، حتی آن عده از پی روان این مکتب که در این موضوع کار کرده اند؛ اکثریت شان سبک و روال التقاطی در پیش گرفته اند و اقلیت شان نیز توانمندی کافی را نداشته اند و لذا مسئله همچنان حل نشده مانده است، این واقعیت را در طی این دفتر خواهیم دید.

این سخن درباره اکثریت مذکور، یک بدیهی است اما درباره اقلیت مذکور که نه به این سو و آن سو رفته اند و نه اندیشه التقاطی داشته اند ظاهراً غیر منصفانه است، اینان چرا توانمندی کافی را نداشته اند؟
پاسخش روشن است: برای این که رهروان واقعی مکتب اهل بیت(ع) همیشه سرکوب شده اند، فاقد هرگونه امکانات بوده و تنها توانسته اند با ایثارها و جان بازی های یک فقه کامل و پرافتخار پیروانند. همه متون تفسیری یا سنّی هستند و یا در بستر آن، بدون استثناء. متأسفانه این بستر هنوز هم ادامه دارد مگر قدم هائی که برداشته می شود و باید به آن ها امید بست.

۲- پس شما می خواهید با نوشتن این جزوه چنین معمای بزرگ و پیچیده را باز کنید؟

پاسخ: ادعا نمی‌کنم که تبیین این مسئله را چنان که مکتب اهل بیت(ع) بیان کرده، آورده‌ام، کوچک تر از آن هستم که چنین ادعائی بکنم. اما با تمام جسارت عرض می‌کنم: تا حدودی به آن نزدیک شده‌ام که گنگی مسئله کاملاً از بین رفته و سیمای آن را شبیه علوم دیگر کرده‌ام، سر کلاف را نشان داده و چگونگی باز کردن آن را نیز توضیح داده‌ام، حال این توضیح چه قدر روشن و واضح است؟ نمی‌دانم، بسته به لطف خواننده است.

این خود ستائی و منیّت نیست. زیرا امروز و با امکانات امروزی، هر متخصص در این کار، اگر ذهنش را از اندیشه‌های التقاطی دور بدارد و مسئله را فقط و فقط با اصول و مبانی مکتب اهل بیت(ع) بررسی کند مانند من و خیلی بهتر از من، آن را شرح خواهد داد. اما چه می‌توان کرد هنوز هم به تنور دود انگیز و کور کننده التقاطی، مفتخرانه هیزم تر یونانی و بودائی می‌ریزیم و مغز جوانان را آلوده می‌کنیم.

کوشیده‌ام این مسئله بزرگ و بس پیچیده را به حدی با بیان و اسلوب سهل و آسان، شرح دهم که یک دانشجوی دوره کارشناسی به آسانی جان مطلب را دریابد. و برای این کار پس از تکمیل هر بخش، آن را به یک دانشجوی کارشناسی رشته مدیریت بازرگانی داده‌ام آن را مطالعه کرده و معلوم شده که آن را فهمیده است. درست است: رشته اش مدیریت بازرگانی است همراه با استعداد خوبی که دارد.

و نیز: هر بخش را آقائی که کارشناس رشته فلسفه غرب است مطالعه کرده و سهولت آن را تایید کرده است. حتی بعضی از دوستان انتقاد می کنند: مطالب به حدی آسان شده که به علمیت آن لطمه خورده است.

و منظور این نیست که این دفتر فقط به خاطر حوزویان و یا دانشگاهیان نوشته شده، مقصود این است که هر کس در این حد معلومات داشته باشد این مسئله سترگ و پیچیده را برایش حل می کند. توقع: از خواننده محترم توقع دارم:

۱- اگر در ذهنش چیزهایی از یونانیات و بودائیات هست، آن ها را (گرچه به طور موقت) کنار بگذارد. زیرا قرار است این مسئله از نظر مکتب اهل بیت (ع) به طور ناب و بدون التقاط، بررسی شود. والّا لطف کرده و از خواندن این دفتر، خود داری کند که نویسنده اش به شدت از یونانیات و بودائیات، به طور مستدل بیزار است.

۲- این دفتر با قطع رُقی در ۲۶۳ صفحه آماده شده. برای این که نتایج هر بخش از مباحثه پایه بخش و بخش های بعدی است، در پایان هر بخش، نتیجه ها را به طور خلاصه در شماره هائی ردیف کرده ام. خواشمندم در آغاز مطالعه چند برگ کاغذ و یک خودکار داشته باشند و آن ها را یادداشت فرمایند. در این صورت، معمای بزرگ حل می شود، و معمّا که حل گشت آسان است.

سبک و روال، ورود و خروج، در این دفتر، هیچ شباهتی به متونی که تا کنون در این باره (از هر مسلک و مذهبی) نوشته شده اند، ندارد.

به گمانم این شیوه و روال ابتکار من نیست اقتضای برگزیدن راه ناب
ائمه(ع) است.

در عالم اندیشه، راه اهل بیت(ع) راه روشن و «سبیل الرشاد»، و
صراط مستقیم است و کس نبود گمشده در راه راست.

روز عید غدیر ۱۴۲۹/۱۲/۱۸ هجری قمری

۲۷ / ۹ / ۱۳۸۷ هجری شمسی

مرتضی رضوی

فصل اول

امر و خلق

دو دست خدا

خداوند جسم نیست تا دست داشته باشد، تعبیر با «دست خدا» -
یدالله- برای رسانیدن معانی ای است که موضوع بحث ما یکی از آن
معانی است. قرآن در موارد متعدد چنین تعبیر کرده است. از جمله:

قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ. آل

عمران ۷۳

يَدِ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ. فتح ۱۰

بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. آل عمران ۲۶

تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. ملک ۱

در این قبیل آیه ها «دست» آمده، در برخی دیگر از جمله در آیه

زیر «دو دست» آمده است:

قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ

يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ. (مائده ۶۴): یهودیان گفتند دست خدا بسته است،

دست های شان بسته باد، به خاطر این سخن از رحمت خدا دور شدند

بل که هر دو دست خدا باز است.

قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِيَّ. (ص ۷۵):

خدا فرمود ای ابلیس چه چیز مانع تو شد بر آن (آدم) که با دو دست خودم خلق کردم سجده کنی؟

مراد از «دو دست»: یعنی خدا دو نوع فعل دارد: کارهای خدا دو

گونه است:

۱- خلق.

۲- امر.

لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ (اعراف ۵۴): برای اوست خلق و امر.

در مقدمه این دفتر گفته شد که این بحث خیلی پیچیده و درهم تنیده است. قرار گذاشتیم برای آسان شدن این مباحثه سنگین، نویسنده در آسان کردن آن سعی کند و خواننده نیز در پایان هر بخش جان مطلب را یادداشت کند. اکنون لطفاً قلم برداشته بنویسید:

خداوند دو نوع کار دارد:

۱- خلق.

۲- امر.

اکنون ببینیم این دو نوع کار چیستند و چه فرقی با هم دارند؟

خلق: خلق یعنی آفریدن چیزی از چیزی: پدید آوردن چیزی از

چیزی که قبلاً وجود داشته. به آیه های زیر توجه فرمائید:

وَ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ (نور ۴۵): خداوند هر جنبنده را از

آبی آفرید.

خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ (الرحمن ۱۴): خلق کرد

انسان را از گل (گلی که ظاهرش خشک و باطنش نرم بود) شبیه سفال،

آفرید.

وَ خَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ (الرحمن ۱۵) و جن را از آتش

درهم تنیده خلق کرد.

أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ (آل عمران ۴۹) عیسی (ع)

فرمود: خلق می کنم برای شما از گل به شکل مرغ.

در همه این قبیل آیات لفظ «من» به معنی «از» آمده؛ خلق یعنی

آفریدن چیزی، ساختن چیزی از چیزی، پدید آوردن چیزی از چیزی.

خلق و ویژگی های آن:

۱- خلق همیشه لفظ «از» را لازم گرفته است.

۲- باید قبلاً چیزی باشد و چیز دوم از آن خلق شود.

۳- خلق بر اساس قانون «علت و معلول» است تا علت نباشد معلول

به وجود نمی آید.

۴- خلق مطابق قوانین طبیعت انجام می یابد:

اگر یک پدیده کیهانی است مطابق قوانین فیزیک فضائی و کیهانی خلق می شود و اگر یک عنصر است با فرمول های شیمیائی باید به وجود آید و اگر یک چیز نباتی است مطابق قوانین حیات نباتی و اگر...
۵- خلق، کاری است که در درون «زمان» انجام می یابد.

زیرا خود «خلق» یک «حرکت» است حرکت از چیز اول به چیز دوم. و حرکت یعنی عین زمان. و زمان غیر از حرکت و تغییر اشیاء جهان، چیزی نیست.^۱

۶- خلق، کاری است که در درون «مکان»- یا بگوئید «فضا»- انجام می یابد.

زیرا هر چیز غیر از خدا، محدود است و «حدود هر چیز» مکان اوست. آن چیز اول، محدود است و آن چیز دوم که از آن خلق می شود نیز محدود است. خواه یک کهکشان بزرگ باشد و خواه یک دانه گندم و یا اتم.

در این جا نیز تعریف زیر را یادداشت می کنیم:

تعریف: خلق یعنی پدید آوردن چیزی از چیزی بر اساس قانون علت و معلول و مطابق قوانین طبیعت، در درون زمان و مکان.
امر: امر یعنی «ایجاد»، «انشاء»، «احداث»، «ابداع».

^۱ رجوع کنید «تبیین جهان و انسان» برگ های آغازین. در سایت بینش نو هم موجود است.

امر یعنی «ایجاد یک چیز»: به وجود آوردن چیزی نه از چیز دیگر.

در کار امری خدا جایی برای لفظ «از» نیست. چیزی را که با کار امری به وجود می آورد یک «ابداع» است آن را از چیز دیگر به وجود نمی آورد. تنها با فرمان «باش». آن چیز باشند و موجود می شود:

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (یس ۸۲): امر خدا غیر از این نیست که هر وقت اراده کند به چیزی بگوید باش می باشد.

امر خدا عین اراده خدا است اراده که کرد باش نگفته باشند می شود. یعنی حتی نیازی به فرمان «باش» هم نیست گرچه در مواردی نیز فرمان «باش» را صادر می کند. خداوند فعال مایشاء است:

سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (مریم ۳۵): پاک و منزّه است او (از عجز و ناتوانی منزّه است) وقتی که چیزی را بخواهد می گوید «باش» می باشد.

توجه: در این آیه واژه «کن» - کن فیکون - امر مورد بحث ما است. و لفظ «امر» در این آیه به معنی «چیز» است.

کار امری خدا یعنی «کن فیکون». اما در آیه بالا «امر» یعنی کار امری خدا. در آیه اول می گوید: کار امری خدا کن فیکون است و در آیه دوم می فرماید پدیده هائی که با کن فیکون به وجود می آیند کار امری خدا هستند. همچنین در آیه زیر:

فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (غافر ۶۸).
و آیات دیگر.

پرسش: مکتب اهل بیت(ع) در اولین اصل از اصول «هستی شناسی» می گوید: «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ»: خداوند بود و هیچ چیزی با او نبود.

خداوند آن مخلوق اولیه، آن پدیده اولیه را از چه چیزی به وجود آورد؟ یا بگوئیم خداوند آن مخلوق اولیه را از چه چیز خلق کرد؟ پاسخ این پرسش یکی از چهار صورت است:

- ۱- خداوند آن مخلوق اولیه را از چیزی که قبلاً بوده خلق کرد. این پاسخ نادرست است زیرا سخن در آن شیء اولیه است اگر آن را از شیء دیگر آفریده پس شیء دوم نمی تواند «اولیه» باشد.
- ۲- خداوند آن پدیده اولیه را از وجود خودش (از وجود خود خدا) خلق کرده است.

این نیز نادرست است. زیرا لازمه این سخن «تجزیه خدا» است که جزئی از خدا به مخلوق اولیه تبدیل شود. و (نعوذ بالله) اگر خداوند قابل تجزیه باشد پس مرکب است زیرا چیزی که مرکب نباشد تجزیه نمی شود. و مرکب نمی تواند خدا باشد چون به جزء و اجزای خودش، محتاج است.

ارسطوئیان ما می گویند: آن پدیده اولیه از وجود خود خدا صادر شده است و نام آن را «صادر اول» گذاشته اند. اما هر فرد عاقل می داند که این تنها عوض کردن لفظ است؛ صدور نیز دقیقاً تجزیه را لازم

گرفته است. متأسفانه این غلط بین را همیشه به خورد مردم و جوانان ما داده اند و می دهند.

۳- خداوند آن پدیده اولیه را از عدم خلق کرده است.

این نیز نادرست است. زیرا عدم، عدم است هیچ است و نمی شود چیزی از آن ساخته شود.

۴- خداوند اساساً آن چیز را «خلق» نکرده است بل «ایجاد» کرده است. ایجاد، «از» نمی خواهد. در کار خلقی خدا «از» لازم است نه در کار امری خدا. آن پدیده اولیه با «امر» موجود شده نه با «خلق»، تا جائی برای «از» باشد.

پرسش فوق یک پرسش تازه ای نیست همیشه مردم این موضوع را از پیامبران پرسیده اند قرآن در پاسخ آن این همه آیات امر و «کن فیکون» را آورده است.

امیرالمومنین (ع) در خطبه اول می فرماید: «انْشَأَ الْخَلْقَ انْشَاءً وَ ابْتِدَاءً ابْتِدَاءً» آن مخلوق (اولیه) را انشاء کرد و آن را ابتداء کرد یک ابتدائی.

و حضرت زهرا (ع) در خطبه ای که بر علیه ابوبکر در مسجد پیامبر (ص) ایراد فرموده، می فرماید: «ابْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ لِأَمْنِ شَيْءٍ كَانَتْ قَبْلَهَا»^۱: ابداع کرد اشیا را نه از چیزی که قبلاً بوده باشد.

امام صادق (ع) به نقل از رسول اکرم (ص): «ابْتَدَأَ مَا ابْتَدَعَ وَأَنْشَأَ مَا خَلَقَ عَلِيٌّ غَيْرَ مِثَالِ كَانَتْ سَبَقَ لِشَيْءٍ مِمَّا خَلَقَ»^۲: ابداع کرد آن چه را

۱ بحار، ج ۲۹.

۲ بحار، ج ۴ ص ۲۸۷.

که ابداع کرد و انشاء کرد آن چه را که خلق کرده است بدون این که قبلاً چیزی باشد و از روی آن چیز پیشین (الگو گیری) شود. ابداع، ابداع، انشاء، کرد. نه تنها از یک چیز پیشین خلق نکرد بل صورت و مثال آن نیز ابدائی و ابداعی است نه الگو گیری.

و بیان های فراوان دیگر، از اهل بیت(ع) در این باره هست.

پرسش دیگر: پدیده ای به نام حیات و «روح» خواه روح و حیات گیاهی و خواه روح و حیات حیوانی و خواه روح و حیات انسانی، چگونه به وجود آمده است؟

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي (اسراء ۸۵): درباره (چگونگی پدید آمدن) روح از تو می پرسند، بگو روح از امر خدای من است.

روح یک پدیده خلقی نیست تا گفته شود از چه چیز آفریده شد. آفرینش روح از کارهای امری خدا است نه از کارهای خلقی او. روح به فرمان «باش» باشنده شده است.

حیات و روح چیزی است که امروز در گیاه، حیوان و انسان مشاهده می کنیم. اما به اجماع همه دانشمندان جهان پیدایش حیات یک حادثه ضد علمی است نه تنها علم نمی تواند حیات را توجیه کند یا آن را شناخت علمی کند بل چیزی به نام حیات بر خلاف همه قواعد و قوانین علمی است. چرا؟

برای این که کار علم شناسائی قوانین «خلقت» است کار علم بررسی فرمول های خلقت است. علم تنها در صدد شناخت «از» ها است و

پدیده ای که «از» در آن راه ندارد، از حیثه کار و توان علم خارج است.

همان طور که علم نمی تواند تعیین کند که «خدا چیست» همان طور هم نمی تواند شرح دهد که کار امری خدا چیست. علم به پاسخ این دو پرسش دسترسی ندارد.

دو دست خدا: گاهی پدیده ای هست که هر دو دست خدا (امر و خلق) در پدید آمدن آن به کار رفته است از آن جمله است آفرینش آدم و نیز آفرینش حضرت عیسی که هم امر و هم خلق درباره آن دو به کار رفته است عیسی از وجود مریم خلق شده اما چگونه او بدون پدر به وجود آمده و خلق بدون پدر امکان ندارد. می فرماید:

إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (آل عمران ۵۹): مَثَلِ عِيسَىٰ فِي نَزْدِ اللَّهِ مِثْلُ مَثَلِ آدَمَ
که او را از خاک آفرید و به او گفت باش او هم موجود شد.

همان طور که آفرینش آدم هم کار خلقی است و او از خاک خلق شده و هم کار امری هست که هم بدون پدر و هم بدون مادر آفریده شده، آفرینش عیسی نیز از ناحیه پدر چنین بوده است.

در آیه ۷۵ سوره ص می فرماید:

قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي: ای ابلیس چه چیز مانع تو شد که سجده نکنی به آن که با دو دست خودم آفریدمش.

بنابر این کار امری خدا، نیز بر دو نوع است:

۱- کار امری محض. مانند پیدایش آن پدیده اولیه و پیدایش حیات و روح.

۲- کار امری ای که تصرفی است در جریان کارهای خلقی. مانند آفرینش آدم و عیسی(ع).

و این نوع دوم (که کار امری بیاید در جریان کار خلقی تصرف کند) نیز دو نوع است:

الف: کار امری بیاید و در جریان کار خلقی تصرف کند اما هر دو کار در یک جهت عمل کنند. مانند آفرینش حضرت آدم و عیسی.

ب: کار امری بیاید و در جریان کار خلقی تصرف کند و کار خلقی را به رکود بکشاند. یعنی کار امری بر خلاف جهت کار خلقی عمل کند. مانند: یا نَارُ کُوْنِی بَرْدًا وَ سَلَامًا عَلٰی اِبْرَاهِیْمَ: (انبیاء ۶۹): ای آتش سرد و سازگار باش با ابراهیم.

که قوانین خلقت در آن ماجرا به ترمز کشیده شد و راکد گشت. این که آتش ابراهیم را نسوزاند، از نظر علمی محال است یعنی «محال علمی» است. زیرا همان طور که گفته شد کار علم به عرصه خلقت محدود است و علم راهی به عرصه امر ندارد. همان طور که علم از توجیه آفرینش آن پدیده اولیه و نیز درباره پیدایش حیات عاجز است. و اساساً علم ربطی با عرصه امر ندارد. و این است یکی از فرق های قدرت و علم خدا با قدرت و علم بشر.

این موضوع در مبحث «قضا» و نیز «قدر» پی گیری خواهد شد.

زمان و مکان: گفته شد کار خلقی در درون زمان و مکان انجام می‌یابد. اما کار امری خدا منوط به زمان و مکان نیست. زیرا زمان و مکان با به وجود آمدن آن پدیده اولیه به وجود آمده‌اند و از خصوصیات آن هستند.

آن پدیده اولیه محدود بود یعنی به طور مکانمند به وجود آمده. و نیز متغیر بود و یکی از تغییراتش بزرگ شدنش بود که امروز این همه وسعت و کمیّت دارد و نیز دائماً به کمال می‌رفت و هنوز هم رو به کمال می‌رود و کیفیت آن عالی تر می‌شود. پس تغییر و حرکت که عین زمان است با پیدایش آن پدیده اولیه پیدایش یافته‌اند بنابراین این آن کار امری که پدیده اولیه را به وجود آورده، زمان و مکان را نیز به وجود آورده است.

گاهی کار امری نیز در درون زمان و مکان رخ می‌دهد مانند آفرینش روح که پس از آفرینش کائنات در درون کائنات رخ داده و مانند آفرینش آدم(ع) و عیسی(ع) که در روی کره زمین اتفاق افتاده است. اما کار امری در این صورت نیز، حاکم بر زمان و مکان است نه محکوم آن. یعنی خود کار امری در ماهیت خود منوط به زمان و مکان نیست.

دو چیز مشمول زمان و مکان نیستند: اول خود خدا. دوم: کار امری خدا.

قانون علت و معلول: کار امری خدا مشمول قانون علت و معلول نیست. زیرا این قانون نیز به همراه آن پدیده اولیه به عنوان یکی از

خصوصیات آن، با امر به وجود آمده است. خود قانون علت و معلول، معلول امر است و نمی تواند برعکس باشد.

در اصطلاح ارسطوئیان به خدا نیز «علت» گفته می شود و با «علّة العلل» تعبیر می گردد که غلط بین است. زیرا خودشان می گویند میان علت و معلول سنخیت لازم است در حالی که هیچ سنخیتی میان خدا و مخلوق نیست.

سنخیت: شما می توانید آب را در توی لیوان قرار دهید اما نمی توانید آن را در توی هوش زید قرار دهید. لیوان می تواند علت نگه داشتن آن آب باشد اما هوش زید چنین رابطه ای با آب ندارد.

قانون علت و معلول عین قوانین خلق و عرصه خلقت است در حالی که کار امری خدا به وجود آورنده آن است. در یک عبارت خلاصه: آن پدیده اولیه همراه با خصوصیات زمانندی، مکانندی، علتندی، با امر خدا به وجود آمد.

همسو و ناهمسو: آن امر که پدیده اولیه و همچنین قانون علت و معلول، با آن به وجود آمد هیچ ارتباطی با قانون علت و معلول نداشت. اما آن امری که روح و حیات با آن به وجود آمد همسو با قانون علت و معلول بود. در واقع با افزودن حیات بر کائنات به عرصه علت و معلول گسترش داده شد.

لیکن آن امری که آتش را از سوزانیدن ابراهیم (ع) باز داشت، فرمانی بود که بر قانون علت و معلول به طور عمودی فرود آمد و

جریان علت و معلول را به ترمز کشانید و آن را راکد کرد. که نه تنها با آن همسو نبود بل که بر علیه جریان آن بود.

خدائی که قرآن به ما می شناساند خدائی است که همیشه کار دارد هم کار امری و هم کار خلقی. این طور نیست که جهان را آفریده و آن را مانند ساعت کوکی کوک کرده و به سر خود رها کرده باشد تا فقط با قوانین خلقت و فرمول های خلقی کار کند. بل همیشه بر آن مسلط است مدبّر آن و مدیر آن است:

كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (الرحمن ۲۹): هر روز او در شأن است.

اکنون در پایان این بخش نیز یادداشت کنیم:

کار امری خدا «ایجاد» است یا بگوئیم «انشاء»، «احداث» و به قول حضرت فاطمه(ع) «ابداع» است.

۲- کار امری خدا منوط به زمان و مکان نیست. بل خود زمان و مکان نیز با امر به وجود آمده اند.

۳- کار امری خدا مطابقت با قوانین خلقت را لازم نگرفته و مشمول فرمول های طبیعت نیست. بل به وجود آورنده جهان خلقت و به وجود آورنده قوانین و فرمول های آن است.

۴- گاهی کار امری در درون جهان خلقت، رخ می دهد و همسو با فرمول های جهان، مانند امری که حیات و روح را به وجود آورد. این کار امری، حیات را ایجاد کرده و بر جهان افزوده، در نتیجه بر قوانین

و فرمول های جهان افزوده است. زیرا که عرصه دیگری پدید آورده به نام حیات که هزاران قانون و فرمول مربوط به خود را دارد.

و امر سوم (ماجرای آتش و ابراهیم) قوانین طبیعت را به ترمز کشیده و با آن همسو نبود بل بر علیه آن بود.

۵- کار امری مشمول قانون علت و معلول نیست؛ امر اول، به وجود آورنده قانون علت و معلول است، و امری که حیات را به وجود آورده بر عرصه علت و معلول افزوده است. و امر سوم (ماجرای آتش و ابراهیم) قانون علت و معلول را به ترمز کشیده است.

امر و خلق همیشه با هم و تنیده بر همدیگر در

جریان هستند

در بخش بالا سه نوع کار امری با سه مثال- پدیده اولیه، پیدایش حیات و ماجرای ابراهیم- بیان شد تا بتوانیم با کار امری آشنائی ذهنی داشته باشیم و گرنه کار امری منحصر به آن سه مورد نیست.

درباره امر اول: آیا خداوند تنها یک بار پدیده اولیه ایجاد کرده و قوانین خلقت را در آن به راه انداخته است؟ یا این کار را متعدد و مکرر انجام داده است؟

به عبارت دیگر: آیا خداوند تنها همین جهان را آفریده یا جهان و جهان های دیگری نیز آفریده است؟- آیا آفریده خدا تنها همین جهان با کهکشان ها و آسمان هایش، است یا ممکن است جهان دیگری بزرگ تر یا کوچک تر از این جهان، نیز آفریده باشد؟-

قرآن پاسخ می دهد: **أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ** (اسراء، ۹۹) و آیه ۸۱ سوره یس می فرماید: **أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ**

يَخْلُقُ مِثْلَهُمْ: آیا خداوندی که آسمان ها و زمین را آفریده قادر نیست مثل آن ها را بیافریند.

بدیهی است که می تواند. اما آیا پیش از نزول این آیه چنان جهانی را آفریده؟ یا از زمان نزول این آیه تا به امروز آن را آفریده؟ یا پس از امروز آن را خواهد آفرید؟ نمی دانیم.

کار امری دائمی: یک اصل داریم که هم اصل قرآنی است و هم یکی از اصول فیزیک کیهانی که نامش «قانون گسترش جهان» است: این کائنات با همه فضای وسیع و کهکشان های پرشمارش دائماً در حال گسترش است کهکشان ها به طور مداوم از مرکز عالم دور می شوند. غربی ها گمان می کنند که این گسترش به طور بادکنکی است و نام آن را «انبساط جهان» نیز گذاشته اند. یعنی این بزرگ شدن و گسترش به دلیل منبسط شدن مواد جهان و کاسته شدن از فشردگی کهکشان ها، است.

اما اسلام می گوید: گسترش و بزرگ شدن جهان به دلیل افزایش مداوم بر مواد و انرژی های جهان است. دائماً در مرکز عالم انرژی ها و موادی «ایجاد» می شوند و به اطراف می روند. و این گسترش نه بادکنکی است و نه به دلیل انبساط. قرآن درباره گسترش جهان می گوید:

وَ السَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ (ذاریات ۴۷): و آسمان را با

دستان خودمان بنا نهادیم و همواره آن را وسعت می دهیم.

الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةَ رُسُلًا
أُولِي أَجْنَحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ
عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (فاطر ۱): حمد خدای را که آفریننده آسمان ها و
زمین و قرار دهنده است برای فرشتگان بال های دوگانه و سه گانه و
چهار گانه. می افزاید بر جهان خلقت به هر قدری که بخواهد و او بر
هر چیزی تواناست.

افزایش است نه انبساط.

عدم آشنائی غربیان با امر و کار امری خدا و عدم آشنائی شان با
«ایجاد» آنان را در این مسئله بزرگ و امانده کرده است. آنان غیر از
خلق و قوانین خلقت چیز دیگری نمی شناسند، در نتیجه در این مسئله
با مشکلات و بن بست های بزرگی روبه رو هستند از جمله:

۱- انبساط تا به کی؟ گسترش جهان به حدی سریع است تا شما دو
سطر از کتاب را بخوانید میلیون ها کیلومتر مربع (بل بیش تر) بر
بزرگی جهان افزوده می شود. و اینک میلیاردها سال است که این
افزایش ادامه دارد. آیا انبساط ماده جواب گوی این گسترش سریع،
است؟

۲- آخر این انبساط به کجا خواهد رسید؟

۳- پس از انبساط نهائی جهان، جهان چه سرنوشتی خواهد داشت؟

به چه صورتی و ماهیتی در خواهد آمد.

و پرسش های متعددی که دانشمندان غربی در پاسخ آن ها فرو مانده اند.^۱

آنان به همین جهت که غیر از قوانین خلق، با چیز دیگر آشنا نیستند و خبری از کار امری خدا ندارند، در چنبرهٔ **قانون لاوازیه** و در تنگنای «**نسبیت انیشتین**» گیر کرده اند. قانون لاوازیه می گوید: «هیچ وجودی عدم نمی شود و هیچ عدمی وجود نمی شود» و این کاملاً درست است لیکن این سخن شامل «ایجاد» نمی شود تنها به قوانین خلقی شامل است. ایجاد و کار امری نه یک عدم را به وجود تبدیل می کند و نه یک وجود را به عدم. ایجاد، ایجاد است نه تبدیل عدم به وجود، همان طور که گفته شد عدم، عدم است، عدم چیزی نیست که به چیز دیگر تبدیل شود.

نسبیت انیشتین نیز می گوید: «در تحولات ماده به انرژی و انرژی به ماده چیزی بر آن چه جهان دارد افزوده نمی شود». این نیز کاملاً درست است اما ربطی به «ایجاد» ندارد.

هر دو قانون دربارهٔ مواد و انرژی های موجود جهان، صدق دارند و شامل مرحله ایجاد نمی شوند. درست است هر ماده و انرژی که ایجاد می شود به محض ایجاد مشمول هر دو قانون می گردد. زیرا: هر چه با امر ایجاد می شود بی درنگ وارد جریان خلق می شود.

۱ برای پاسخ این گونه پرسش ها از دیدگاه اسلام، رجوع کنید «تبیین جهان و انسان» در سایت بینش نو.

و درباره نوع دوم امر: یک بار حیات گیاهی را ایجاد کرده، بار دوم حیات حیوانی را و بار سوم حیات انسانی را. و همه اندیشمندان و دانشمندان معتقد هستند که در همین جهان خود ما، حیات منحصر به کره زمین نیست از این همه میلیاردها ضرب در میلیاردها باز هم ضرب در میلیاردها کره که در جهان هست احتمال این که حیات فقط به کره زمین منحصر باشد یک احتمال بس ضعیف و غیر قابل قبول است. یعنی احتمال «یک» است نسبت به میلیاردها ضرب در میلیاردها و... احتمال.

و درباره نوع سوم از امر: تنها به مثال آتش حضرت ابراهیم بسنده شد، موارد پرشماری مانند آن هست. و گفته شد که این نوع امر، قوانین و فرمول خلق را به ترمز می کشاند.

این کار امری، همیشه چنین نیست که نعمت باشد و آتش ابراهیم را نسوزاند، گاهی نعمت آور می شود مانند مثلاً خشک سالی امری (نه هر خشک سالی) که امر در قوانین و فرمول های جریان تبخیر، مسیر بادها و ابرها دخالت کند و خشک سالی به بار آید.

نوع چهارم از کار امری: این نوع کار امری تنها یک فرق با نوع سوم دارد و آن این که: در این نوع، بر قوانین خلقی ترمز زده نمی شود بل که بر آن ها گاز بیش تر داده می شود. (تعبیراتی از قبیل ترمز و گاز، برای آسان شدن بحث است). تقریباً آن حوادث بزرگ تاریخی، مردمان و قوم هائی که قرآن درباره آن ها و از بین رفتن شان سخن گفته همگی با بلای امری از بین رفته اند مانند قوم نوح، قوم عاد- آكد

در زمان هود- قوم ثمود- آن بخش از سومر که صالح در میان شان بود- اصحاب الرّس، قوم لوط. یعنی اگر امر نمی آمد آن بلاهای به ظاهر طبیعی بر آنان نمی آمد.

قرآن دربارهٔ بلای قوم نوح، از زبان او خطاب به پسرش، می گوید:
لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ (سوره هود ۴۳): امروز هیچ نگهدارنده ای در برابر امر خدا (طوفان) نیست مگر آنان که خدا رحمت شان کرده (و سوار کشتی شدند).

و در پایان طوفان، می گوید:

وَ غِيْضَ الْمَاءِ وَ قُضِيَ الْأَمْرُ وَ اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ (سوره هود ۴۴): آب فروکش کرد و امر انجام یافت و کشتی بر کوه جودی نشست.

قرآن در این قبیل موارد در مقام شرح حوادث طبیعی خلقی نیست در آن صورت باید صدها و حتی هزاران حادثه بزرگ طبیعی که در طول عمر جهان بوده و رخ داده اند همه را شرح می داد. تنها به موارد امری آن ها پرداخته آن هم فقط چند نمونه را شرح داده است.
 این نوع از کار امری خدا نیز منحصر به موارد بالا نیست، بل بیش تر موارد آن نعمت است به عنوان نمونه:

فرزند آوردن سارا در سن بالا تر از هشتاد سالگی یک رخداد امری است: وقتی که فرشتگان این بشارت را دادند سارا عمیقاً تعجب کرد، گفتند: **أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ** (سوره هود ۷۳): آیا از امر خدا تعجب می کنی؟

شکافته شدن دریا (خلیج قلزم = خلیج سوئز) برای حضرت موسی و بنی اسرائیل، نمونه دیگر از این نوع کار امری خدا است. ساختن پیکر مرغ از گل توسط حضرت عیسی سپس جان دار شدن آن، یک پدیده امری است و... و همه معجزاتی که به دست انبیاء (ع) و ائمه (ع) رخ داده همگی کار امری خدا هستند. خود قرآن، بزرگ معجزه و یک فعل امری خدا است.

افراط و تفریط: مردم عوام هر حادثه طبیعی (خواه حادثه بزرگ و خواه کوچک) را به حساب امر خدا می گذارند. و دست اندرکاران علوم نیز همه آن ها را به حساب حوادث صرفاً خلقی و قوانین طبیعی می گذارند. از آن طرف افراط و از این طرف تفریط می شود. حقیقت این است: این قبیل کارهای امری خدا (نوع سوم از امر) خیلی کم و نادر و در موارد استثنائی رخ می دهد.

بینش عوام سر از خیال پردازی و نادیده گرفتن قوانین خلقت در می آورد، قوانین خلقت و فرمول های آفرینش که آیات بزرگ خدا هستند در این بینش بی اهمیت تلقی می شوند و هر جامعه ای به این بینش دچار شود در هر علمی عقب می ماند.

و بینش برخی از دست اندرکاران علوم نیز سر از همان چیز در می آورد که تاریخ (در عصر دین ستیزی و استقلال گرائی خیره سرانه

بشر در مقابل خدا) تجربه کرد و تمدن بشری دچار تک بُعدی گشت و مدرنیته از تغذیه انسانی انسان، بازماند.^۱

نقش مهم: کار امری از نوع دوم، سوم و چهارم، که گفته شد جریان دائمی نیستند و به طور «موردی» رخ می دهند، نباید به دلیل موردی بودن شان گمان کنیم که نقش شان در عالم خلقت، کم است. درست است گاه گاهی رخ می دهند اما نقش شان گسترده و بسیار است.

مثال: در اثر باد، باران، سرما و گرما، سنگی از قلّه کوه جدا می شود و به ته درّه می غلظد. این یک حادثه ای است که کاملاً بر اساس قوانین و فرمول های خلقی رخ داده است. اگر از یک متخصص زمین شناسی بپرسید همین عوامل باد و باران، یخ بستن آب در درزهای سنگ در اثر سرما و نیز تاثیرات گرما را به عنوان عوامل غلطیدن آن سنگ برای تان شرح خواهد داد. سخنش نیز کاملاً درست است. اما در مقام بحث از موضوعی که ما در صدد آن هستیم باید گفت: آن آقای متخصص به توضیح علت های نزدیک و به اصطلاح به شرح «علل قریب» پرداخته است هزاران علل ریز و درشت در عمر کره زمین، و میلیون ها علل ریز و درشت در به وجود آمدن کره زمین، و میلیاردها

۱ مشاهده می کنیم در این مسئله (در این مسئله نه در هر مسئله) بینش عوام همان قدر نقص و اشکال دارد که

بینش علمی تجربه گرایان. و همچنین بینش عوام از نظر ارزش ضعیف تر از ارزش بینش علمی تجربه گرایان نیست.

اگر آنان با قوانین و فرمول های خلقی در این مسئله نظر می دهند، عوام نیز مطابق فطرت خود وجود امر و حوادث

امری غیر خلقی را احساس می کند. زیرا انسان به فطرتش بر خدا نزدیک است.

علل ریز و درشت در پیدایش و تکامل کهکشان‌ها و ...، ...، در سقوط آن سنگ و غلطیدنش ردیف شده‌اند تا این حادثه را به وجود آورده‌اند.

آیا در این مسیر میلیاردها ساله که علل و جریان قوانین خلقت طی کرده با آن همه پرشماری اش، فقط و فقط جریان خلقی را طی کرده و با هیچ حادثه‌ای امری مواجه نشده است؟

در طول چند هزار ساله زندگی بشر آن همه حوادث امری رخ داده آیا در طول میلیاردها ضرب در میلیاردها و ... سال که عمر فیزیکی جهان طی شده تا به سقوط آن سنگ رسیده هیچ حادثه‌ای امری رخ نداده است؟

با این بینش و با این نگاه واقعی می‌بینیم که حوادث امری در همه جا و در هر چیز نقش داشته و دارند. حتی ردپای آن‌ها در برداشتن یک لقمه غذا و نیز در گذاشتن آن به دهان و نیز در قرار گرفتن آن در معده به روشنی قابل درک است.

یعنی هیچ شی‌ای، هیچ حادثه‌ای، هیچ حرکتی یا تغییری نمی‌توان یافت که حوادث امری در آن نقش نداشته باشند.

اکنون در پایان این بحث نیز یادداشت می‌کنیم:

۱- نوع اول کار امری ممکن است منحصر به ایجاد جهان ما نباشد، جهان یا جهان‌های دیگر نیز ایجاد شده باشند یا در آینده ایجاد شوند.

-
- ۲- نوع اول کار امری دربارهٔ جهان ما نیز منحصر به ایجاد پدیدهٔ اولیه نیست. دائماً در مرکز جهان ادامه و جریان دارد.
- ۳- قانون گسترش جهان براساس همان کار مداوم امری است که در مرکز جهان هست.
- ۴- نوع دوم از قبیل ایجاد حیات و روح، گرچه مداوم نیست و موردی، است لیکن ممکن است در کرات دیگر نیز رخ بدهد و می دهد.
- ۵- نوع سوم که امر بیاید و در جریان قوانین خلقی، ایجاد رکود و ترمز کند (مانند آتش ابراهیم) همان طور می تواند بیاید ایجاد رکود نکند بل که تصرف دیگر در جهت جریان قوانین خلقی کند (نا همسو و همسو).
- ۶- در این مسئله (نه در هر مسئله) افراط عوام نکوهیده تر از تفریط تجربه گرایان نیست.
- ۷- در همه چیز، در هر حادثه، در هر حرکت و تغییر که هم اکنون به صورت یک حادثهٔ کاملاً خلقی رخ می دهد و کاملاً مطابق قوانین و فرمول های خلقی است، کارها و حوادث امری نقش دارند.

اذن و تدبیر

نوع پنجم از امر

اکنون بر اساس توضیحاتی که در بخش های پیش گذشت، یک مقایسه ای میان امر و خلق بکنیم تا ببینیم غالباً متن جریان کائنات با امر است یا با خلق؟؟

ابتدا برای کامل شدن موضوع این پرسش، باید دید اصالت با کدامیک است: امر اصالت دارد یا خلق؟؟

امر از نوع اول که پدیده اولیه جهان را ایجاد کرده و سپس به طور مداوم از مرکز جهان ایجاد کرده و جهان را بزرگ تر می کند، اصالت دارد. زیرا اگر آن نباشد جهان وجود ندارد تا دارای جریان قوانین و فرمول های خلقی باشد.

اما در متن کائنات غالباً جریان خلق حاکم است. و منشأ علم و دانش اعم از علوم تجربی و علوم انسانی، همان جریان خلق است. زیرا

همان طور که پیش تر گفته شد علم و دانش یعنی «شناختن قوانین و فرمول های جهان هستی». جریان و حوادث امری هرگز «موضوع علم» نمی شود و مخصوص خود خداوند متعال است.

همین طور برنامه زندگی و تولید (اعم از تولیدات کشاورزی و صنعتی) و مسکن سازی و همه کارهای انسان باید بر اساس محاسبات جریان و قوانین خلقی، استوار باشد؛ از باب مثال: باید در اندیشه استحکام ساختمان در برابر زلزله باشد و نگوید: اگر یک زلزله امری بیاید هیچ چیزی در برابر آن توان مقاومت ندارد. درست است ممکن است یک حادثه امری بیاید و کل کره زمین را متلاشی کند لیکن انسان همان طور که توان علمی در برابر امر ندارد همان طور هم موظف نیست کارها و زندگی خود را بر اساس امر و خلق (با هم) استوار کند.

انسان در مقابل امر تنها یک وظیفه دارد: بداند و ایمان داشته باشد که خداوند کار امری هم دارد و بیاید که ستم و گناه نکند تا مورد بلای امری قرار نگیرد. و همین طور است جامعه: جامعه نیز باید خودپائی و خود پالائی بکند تا گرفتار بلای امری نگردد.

اذن و تدبیر: درست است آن چه غالباً در متن هستی جریان دارد جریان خلق است نه امر. اما همان جریان صرفاً خلقی نیز به سر خود رها نشده و دائماً زیر نظر و تدبیر خداوند است.

در این جای بحث به پیچیده ترین نکته می رسیم و ناچاریم از برخی اصطلاحات یاری بگیریم:

اگر کبریتی را روشن کنید و زیر انگشت تان بگیرید آن را می سوزاند. در این مثال، آتش علت است و سوختن معلول. وقتی که علت وجود داشته باشد بی تردید معلول نیز وجود خواهد داشت.

اما همان علت یعنی وجود آتش در سر کبریت، خود معلول علت هائی است مانند چوب کبریت و آن عللی که درخت و چوب را به وجود آورده، و مانند گوگرد سر کبریت و علت هائی که گوگرد را به وجود آورده اند. و مانند اصطکاک که علت می شود تا گوگرد مشتعل شود.

بنابر این در سوختن انگشت به وسیله کبریت هزاران علت در جریان های متعدد و مختلف ردیف شده و جریان یافته اند تا حادثه سوختن رخ داده است.

در این جریان های مختلف که در بسترهای مختلف پیش آمده و هر علت معلول خود را به وجود آورده است. همگی تخلف ناپذیر بوده اند؟

پاسخ: باید روشن شود مراد از «تخلف» چیست؟ اگر مراد از تخلف این باشد که یک علت کاملاً وجود داشته باشد اما معلول آن حادث نشود؛ این تخلف ناپذیر است مگر این که امری بیاید و حادثه ای مانند نسوزانیدن آتش ابراهیم را، پیش آورد. که اولاً خیلی نادر و کم تر رخ داده است و ثانیاً این صورت از تخلف در این جا از بحث ما خارج است. در این جا درصدد توضیح نوع پنجم از امر هستیم.

و اگر مراد از «تخلّف پذیری» و «تخلّف ناپذیری» این باشد که جریان علت و معلول را خداوند به راه انداخته و آن به طور خود کار، کار می کند و مستقل از خدا است، باید گفت: این سخن درست نیست. زیرا جریان علت و معلول یک چیز «لوله کشی شده» نیست بل «انعطاف پذیر» است.^۱

دعا: دعا یعنی چه؟ دعا که در مکتب اهل بیت (ع) «مخّ العباده» نامیده شده (و کسی که هرگز دعا نکند، دین ندارد) به این معنی است که: خدایا در آن جریان های علت و معلول که در بسترهای متعدد به سوی من و زندگی من می آیند اگر منفی هستند تغییری ایجاد کن که مثبت و برای حال من مفید باشند.

کافی است دعا مستجاب شود و در مرحله ای از جریان علل، ذره ای تغییر رخ دهد و دعا کننده به مراد خود برسد. بنابراین، جریان علت و معلول لوله کشی شده نیست انعطاف پذیر است.

دعا به عنوان مثال آورده شد تا ذهن مان به دریافت مسئله نزدیک تر شود.

۱ اگر آن طور که ارسطوئیان جریان علت و معلول را لوله کشی می دانند، و از جانب دیگر به «امر» هم باور ندارند، صحیح دانسته شود، باید گفت: جریان علت و معلول چیزی است که خود خدا نیز قدرت تغییر در آن را ندارد. (نمود بالله). و لذا ارسطوئیان نه اعتقادی به دعا دارند و نه می توانند دعا کنند. اگر کسی از آنان دعا کند بی تردید از عقل معاف است گرچه مدعی عقل باشد و ذهن گرائی ارسطوئی را معقول و قرآن و حدیث را منقول بنامد. خدای ارسطوئیان عاجز از ایجاد است و به قول ارنست رنان و ویل دورانت، عاجز از هر کار است.

جریان خلق و قوانین و فرمول های آن هر لحظه نیازمند «اذن» است تا به راه خود ادامه دهد، ممکن است اذن داده شود و این جریان غالب در متن خلق است. و گاهی اذن داده نمی شود. در این صورت آن چه رخ می دهد چیست؟

گفته شد در این جا از آن نوع امر که جریان قوانین خلقی را به ترمز کشاند (مانند ماجرای ابراهیم) یا به آن شتاب دهد (مانند بلاهائی از سنخ طوفان نوح)، بحث نمی کنیم در صدد بیان یک نوع دیگر از امر هستیم؛ ویژگی این نوع این است که نه به ترمز می کشاند و نه به قوانین خلقی شتاب می دهد. بل در اجزای علت (در مسیر آن هزاران علل) تغییر ایجاد می کند؛ یک ذره تغییر در جریان برخی از آن هزاران علل، جهت جریان را عوض می کند.

به عبارت دیگر: این امر به منزله «جواز» است جریان منعطف می تواند در جهت های مختلفی جاری شود، این امر تعیین کننده آن مسیر و آن جهت است.

حتی سوزاندن شعله کبریت انگشت را نیازمند «اذن» است گرچه اگر بنا بود نسوزاند در مراحل پیشین، تغییری ایجاد می شد نه پس از مشتعل شدن آن. اگر پس از مشتعل شدن نسوزاند از سنخ ماجرای حضرت ابراهیم می شود نه از سنخ امری که در این جا مورد بحث است.

همه انسان ها به این نوع کار امری خدا باور دارند حتی افراد لاابالی و هیچ انسانی پیدا نمی شود که در این کار امری خدا چشم طمع

نداشته باشد، این است که همه افراد انسان دعا می کنند کم یا بیش. فطرت انسان این نوع کارهای خدا را کاملاً احساس می کند و می شناسد. حتی آنان که کاری با دین و عبادت ندارند در مواقعی دعا می کنند.

قرآن: **وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ** (اعراف ۵۸): زمین

خوب و مستعد گیاه خود را می رویاند به اذن خدا.

زمینی که از هر جهت مستعد است و همه قوانین و فرمول های

لازم در آن فراهم است باز با اذن خدا می رویاند.

حتی کسی که می خواهد ایمان آورد این خواستن او وقتی در قلبش

حاصل می شود که خداوند اذن داده باشد.

و **مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ** (یونس ۱۰۰): و هیچ نفسی

نمی تواند ایمان بیاورد مگر با اذن خدا.

و **مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ** (آل عمران ۱۴۵): هیچ

کس نمی میرد مگر با اذن خدا.

و آیات دیگر.

خداوند جریان خلقی و قوانین آن را به سر خود رها نکرده است

بل دائماً آن را مدیریت و تدبیر می کند:

ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ - یونس ۳ - (کائنات را آفرید)

سپس در مقام تدبیر جهان قرار گرفت.

يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ (سجده ۵): امور جهان را از

آسمان تا زمین، تدبیر می کند.

توجه: امر در این آیه به معنی ای که مورد بحث ما است نمی باشد،
به معنی عرفی است یعنی امور جهان خلقت. و همچنین در آیه زیر.

وَمَنْ يُدَبِّرْ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ - یونس ۳۱-

(از کافران بپرس): چه کسی امور جهان را تدبیر می کند، خواهند
گفت: خدا بگو پس چرا تقوی نمی کنید.

در این آیه به آن احساس فطری که در این مباحث دوبار به آن
اشاره شد، توجه می دهد و می فرماید حتی اگر از کافران هم پرسیده
شود چه کسی امور این جهان را تدبیر می کند خواهند گفت: خدا
تدبیر می کند.

کافران نیز دعا می کنند، محال است انسانی پیدا شود و هرگز دعا
نکند. انسان با دعایش می خواهد از خداوند در تدبیر امور و در جهت
دادن به جریان علت و معلول و به جریان قوانین و فرمول های خلقت،
او را نیز در نظر رحمت خود داشته باشد. حتی ارسطوئیان و نیز محی
الدین بن عربی که به جبر علی معلول معتقد هستند^۱ و دعا را به
صراحت انکار می کنند باز دعا می کنند.

در پایان این بخش نیز یادداشت می کنیم:

۱- جریان علت و معلول، جریان قوانین و فرمول های جهان خلقت
(مانند ساعت کوک شده) به سر خود رها نشده است.

^۱ رجوع کنید «معی الدین در آئینه فصوص» ج ۱ بخش دعا، در سایت بینش نو.

- ۲- جریان علت و معلول در هر مرحله و هر لحظه نیازمند «اذن» است که کار خود را بکند.
- ۳- علاوه بر چهار نوع کار امری خدا، نوع پنجم امر هست که جهان را تدبیر می کند: اذن می دهد یا ایجاد تغییر می کند.
- ۴- هم واقعیت جهان هستی، این امر را نشان می دهد و هم فطرت انسان، حتی انسان کافر.

کار خدا نه انرژی می برد نه وقت

نگران نباشید (این همه کار که برای خدا شمردیم و این همه فعل که خداوند متعال فاعل آن هاست و گفته شد خداوند همیشه در کار است و همیشه «فعال» است) کار خدا نه انرژی می برد و نه وقت او را می گیرد. زیرا خود «وقت = زمان» و خود انرژی، کار خدا و مخلوق خدا هستند. خداوند پدید آورنده انرژی و زمان است این دو شامل او نمی شوند «کیف یجری علیه ماهو اجراه»: چگونه بر او جاری می شود آن چه که خود او آن را جاری کرده است-!؟!

هر کار و هر حرکت و هر تغییری که انسان آن را انجام دهد، انرژی می برد. همین طور کارها و حرکات حیوان، همچنین نبات و گیاه و همین طور است هر حرکت در جمادات و هر تغییر در آن ها، و همچنین است جهان به عنوان یک «کل». اما خداوند متعال خالق همهٔ فرسایش و به اصطلاح خستگی، خداوند منزّه از این است:

۱ حدیث از امیرالمومنین (ع) بحار، ج ۵۷ ص ۹۵ نهج البلاغه ج ۱ ص ۳۵۶ و از امام رضا (ع) بحار، ج ۴ ص ۲۳۰.

أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزِ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (احقاف ۳۳): آیا آنان نمی دانند خداوندی که آسمان ها و زمین را آفریده و در این کار خستگی ای به او راه نیافته، می تواند مردگان را زنده کند-؟!؟

أَفَعَيَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ (ق ۱۵): آیا ما از آفرینش نخستین خسته شدیم (که به آفرینش معاد قادر نباشیم!؟)

همان طور که خداوند در آن واحد از همه جای جهان خبر دارد که در فلان اتم چه می گذرد، در فلان کهکشان چه حادثه ای رخ می دهد، در فلان جزء از فلان کره کدام ماده به انرژی تبدیل می شود، در فلان گوشه فضای پهناور چه واقعه حادث می شود، فلان برگ از درخت می افتد فلان موی فلان گوسفند یک میلی متر رشد می کند و... و... یک عدد «۱» در تخته سیاه بنویس و تا آخر عمر در مقابل آن صفر بگذار باز هم دیگران صفر بگذارند باز تعداد حوادث ریز و درشت که در یک آن واحد در کل جهان رخ می دهند شمرده نمی شوند. اما خداوند در همان یک آن واحد به همه آن ها عالم است، کار خدا نیز این چنین است.

يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ (آل عمران ۲۹، مائده ۹۷، حجرات ۱۶، مجادله ۷، و آیات دیگر در سوره های دیگر).

يَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ (انعام ۵۹): و می داند آن چه در خشکی و در

کار خدا نه انرژی می برد نه وقت ۵۳

دریا هست (و رخ می دهد). و برگگی از درختی نمی افتد مگر این که خداوند به آن علم دارد، و نه دانه ای در تاریکی های خاک (هست که خدا به آن علم نداشته باشد).

و مطابق بحث پیشین^۱ هیچ برگگی از درختی نمی افتد مگر به اذن خدا.

فعل و کار خدا نیز مانند علمش است باز یک رقم «۱» بنویسید و تا آخر عمر جلوی آن صفر بگذارید و دیگران نیز بگذارند و قرن ها این صفر گذاشته شود باز موارد علم خدا که در یک آن واحد باشند، قابل شمارش نمی شوند. گرچه با این همه، همه آن ها نهایی دارند.

کسی که درباره خدا، علم خدا، فعل و کار خدا می اندیشد باید عرصه اندیشه را باز و جریان تفکر را آزاد، دیدگان عقل را گشاده تر بنماید تا در ذهن او خداوند به هیچ چیزی تشبیه نشود.

از امام صادق(ع): **أَمَّا التَّوْحِيدُ فَأَنْ لَا تُجَوِّزَ عَلَيَّ رِبِّكَ مَا جَازَ عَلَيَّكَ**^۲: توحید آن است که آن چه درباره خود روا می داری درباره خدا روا ندانی.

و بدین جهت گفته اند: کسانی که استعداد کافی ندارند و عرصه اندیشه شان تنگ است یا از نظر روحی تحمل این گونه مسائل را بر نمی تابند، بهتر است وارد مسائل دقیق خدا شناسی نشوند به ویژه مسئله

۱ درمبحث «افن و تدبیر» گذشت.

۲ بحار، ج ۵ ص ۱۷.

قضا و قدر، جبر و اختیار، تفویض، و یا امر بین الامرین، که پیچیده ترین مسئله است در حدی که برای انسان پیچیده تر از این موضوع، وجود ندارد.

توصیه ای در پایان این فصل

در این جا نمی خواهم بیش از چند سطر بنویسم، به صورت یک بخش فراز کردم تا اهمیت آن برجسته تر شود و خواننده محترم اهمیت لازم را به آن بدهد: در این جا که فصل اول این دفتر به پایان می رسد، توجه داشته باشید: این که «امر» را در پنج نوع بررسی کردیم، برای این بود که شرح و توضیح این بحث ممکن و آسان شود و گرنه امر خدا و کار امری خدا تنها یک چیز است و تقسیم آن به چند نوع در واقع با توجه به مصداق های آن است نه خود امر. امر، امر است تنها فرقی که هست در موارد آن و در «آن چه که در اثر امر حادث می شود» است و بس.

در این جا نیز یادداشت کنیم:

اگر موارد یادداشتی که در آخر هر بخش آمده را به طور مرتب یادداشت کرده باشیم فصل دوم بحث که «قضا و قدر» است به آسانی

طی می شود. زیرا معمائی پیچیده بوده و هست که وقتی حل گشت آسان می شود.

بخش کوچک اما ویژه

فصل اول به پایان می رسد، توجه به یک مطلب، بس مهم و ضروری است: کار امری خدا و کار خلقی خدا به شرحی که رفت هر دو در کنار هم و تنیده بر همدیگر در سرتاسر کائنات جریان دارند؛ همهٔ جهان و اشیاء جهان، با این هر دو توأمآ اداره می شود. نه کار امری به یک جغرافی معین از جهان، محدود است و نه کار خلقی. و همچنین نه کار امری منحصر به اشیائی از جهان است و نه کار خلقی. یعنی در این مسئله نه مرز جغرافی هست و نه مرز ماهوی.^۱ توجه به این «اصل» لازم است که در فصل دوم و سوم به ویژه فصل چهارم به کار خواهد آمد.

۱ خواهد آمد که: صدرائیان ما، کائنات را به عالم امر و عالم خلق تقسیم کرده اند و معتقد هستند: عالم امر یعنی

عالم مجردات و عالم خلق یعنی عالم غیر مجردات.

این هم یک بلای دیگر است که بر سر مکتب قرآن و اهل بیت(ع) آورده اند. هیچ چیز مجرد وجود ندارد، همه

چیز غیر از خدا مشمول زمان و مکان است.

فصل دوم

قضا و قدر

جبر

تفویض

اختیار

امر بین الامرین

دو دست خدا

قضا و قدر

خداوند منزّه از آن است که دست داشته باشد. قرآن برای این که ما را در مسئله پیچیده و دشوار «رابطه خدا با خلق» بهتر و به آسانی رهنمون شود با «دو دست خدا» تعبیر کرده است تا بفهمیم که خداوند متعال دو نوع کار دارد: امر و خلق: کار امری و کار خلقی. به شرحی که در فصل پیش گذشت.

قضا و قدر: در این جا بخش عمده ای از مباحثه برای مان آسان است زیرا «قضا» یعنی «امر». و «قدر» یعنی «خلق». بنابراین هر دو به شرح رفته اند.

اما خود همین سخن که قضا یعنی امر و قدر یعنی خلق، نیازمند توضیح و شرح کافی، است. و در ثانی اصل هدف از بحث که «کاربرد اراده انسان» می باشد مطرح نشده است. و آن چه «اختیار» نامیده می

شود و نیز آن چه که «جبر» خوانده می شود و نیز اصطلاح «تفویض»، به ویژه اصل اصیل مکتب اهل بیت (ع) یعنی «امرین الامرین»، یک به یک باید بررسی شوند تا هدف از این مباحثه به دست آید.

از یک نگاه مطالب فصل پیش، بیش تر خدا شناسی و مربوط به «توحید» بود تا مسئله قضا و قدر. و در مرتبه دوم بیش تر هستی شناسی و جهان شناسی بود تا انسان شناسی و یا «شناخت رابطه خدا و انسان». گرچه برای یک اندیشمند متخصص با مطالعه محتوای فصل پیش جان مطلب روشن می شود. و این واقعیت اهمیت و کاربرد اساسی فصل پیش را نشان می دهد و روشن می شود یکی از علل عدم توفیق کسانی که در مسئله «قضا و قدر» بحث کرده اند عدم توجه به موضوع مهم و بس بزرگ «امر و خلق» است و بزرگ ترین خبط شان همین است. برای ورود به مباحثه به مقدمه زیر نیاز هست:

مقدمه: از قدیم در مسئله «قضا و قدر» بحث شده عقاید و آراء مختلف در این مسئله ابراز شده است اما همگی به محور «انسان و قضا و قدر» کار کرده اند و کوشیده اند جای گاه انسان را در کنار و خلال قضا و قدر تعیین کنند؛ کاربرد اراده انسان و حیطة آزادی عمل بشر را در قبال قضا و قدر مشخص کنند. کاربرد اراده انسان تا کجاست؟ اختیار و توان انتخاب انسان چگونه است و مسائلی از این قبیل.

اما ما در این دفتر آن راه را که از قدیم پیموده اند در پیش نمی گیریم و این پرش را درست نمی دانیم که یک طرف بحث خدا و

طرف دیگر آن انسان باشد این پریدن بزرگی است که از روی «جهان» پریده و جهان را نادیده گرفته اند. و به همین دلیل قرن ها کار کرده اند لیکن تکلیف مسئله هنوز هم روشن نیست.

بر اساس «حتی فرض محال هم محال نیست»، فرض می کنیم اساساً انسان به وجود نیامده، ابتدا مسئله قضا، قدر، جبر، تفویض، را در عرصه «رابطه خدا با جهان» بررسی می کنیم تا روشن شود این رابطه یک رابطه جبری است یا تفویضی و یا امریین الامرین ی است؟-؟

آن گاه نوبت می رسد به انسان، و اراده انسان، اختیار، انتخاب انسان. چرا و چگونه انسان صاحب اراده شد، منشأ این اراده کجاست؟ خود اراده یک پدیده قضائی است یا قدری؟ کاری که انسان با اراده و انتخاب خودش انجام می دهد تفویضی است یا جبری، یا امریین الامرین ی-؟-؟

بهرتر است این سخن را بیش از این کش ندهیم (زیرا مسئله را پیچیده تر می کند). به تک تک واژه ها و اصطلاحات مذکور بپردازیم:

قَدَر: قدر از بن واژه «قَدَر» به معنی: میزان، اندازه، حدّ معین. قَدَر به اصطلاح ادبی «اسم مصدر» است. همان طور که «وَضُو» مصدر است به معنی شستشو، و «وَضُو» اسم آن کار است. «رفتن» مصدر است و «روش» اسم مصدر. گفتن مصدر است و گفتار اسم مصدر. قَدَر مصدر است و قَدَر اسم مصدر. و مطابق اصطلاح مردمی کوچه بازاری، باید گفت: قَدَر یعنی «حساب و کتاب»: جهان کائنات، حساب و کتابش

نیز خیلی دقیق است سرتاسر جهان قانون است به طوری که می توانید فرمول زیر را بنویسید:

جهان - قوانینش = جهان - جهان.

و می توانید بگوئید: جهان غیر از قانون چیزی نیست.

خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا (فرقان ۲): همه چیز را آفرید و همه آن ها را به دقت اندازه گیری کرد.

وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ (رعد ۸): و هر چیز نزد او مقدار معینی دارد.

قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا (طلاق ۳): خداوند برای هر چیزی اندازه ای قرار داده است.

الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى - وَ الَّذِي قَدَّرَ فْهَدَى (اعلی ۲-۳): خدائی که آفریده و هماهنگ کرد- و هموکه فرمول ریزی کرد و هدایت نمود. توضیح: کل جهان و نیز این همه اشیاء ریز و درشت که در درون آن است، همگی را موزون، متعادل، منظم آفرید و نیز روابط میان اشیاء. تاثیر و تأثرشان بر همدیگر و از همدیگر را مطابق حساب و کتابی دقیق قرارداد و همه چیز را نیز هدایت کرده است.

هدایت: در این آیه مراد هدایت شفاهی یا تشریحی و نبوتی نیست. مقصود هدایت تکوینی و آفرینی است: هسته اتم چگونه تشکیل شود، الکترون چه طور به دور هسته بچرخد، انواع مولکول ها چگونه تشکیل شوند، تبدیل ماده به انرژی، و تبدیل انرژی به ماده، حرکت کهکشان ها و منظومه ها و کرات چگونه باشد. چرخه باران، چرخه

چهار فصل، چرخه مرگ و حیات، چه طور باشد، همه و همه را هدایت کرده که چه کاری باید بکنند.

ابر و باد و مه، خورشید و... همه را هدایت کرده است. اندازه هر چیز را به آن داده و کار و بارش را مشخص کرده، هر چیز در این عالم نقشی دارد و مأموریتی، نقش و مأموریتش را معین کرده است.

بوته هندوانه می روید و پیش می رود وقتی که با مانعی از قبیل سنگ یا دیوار مواجه می شود پیش از آن که با آن برخورد کند راهش را عوض می کند زیرا گازی که از خود برون می دهد به مانع برخورد و به سوی خودش بر می گردد بوته رویش را به سمت دیگر می گیرد. بچه آهو متولد می شود بی درنگ بدون تجربه و آموزش، به سراغ پستان مادر می رود، جای و موقعیت آن را نیز می داند. و همچنین همه اشیاء و همه اجزای هر شیء.

این است برنامه ریزی خدا، یا بگوئید «قدر ریزی» خدا.

آب در صد درجه می جوشد، این یک قدر است. و در صفر درجه یخ می بندد، این هم یک قدر دیگر. آب به سرایشی می رود، دود به طرف بالا. هوای سرد سنگین است فشار داده هوای گرم را که سبک است به بالا می راند. بادهای ابرها، و... هسته و دانه در رطوبت معین و حرارت مشخص جوانه زده و از خاک بیرون می آید و... و...

از نگاه یک متخصص ریاضی، جهان سرتاسر ریاضی است و جهان منهای ریاضی مساوی جهان منهای جهان. هندسه همان واژه اندازه است. از نگاه یک مهندس جهان یک پیکر مهندسی شده دقیق است.^۱

علم و دانش یعنی شناختن قدرهای جهان، کار قدرها، تعامل قدرها، تعارض و تناقض قدرها. حتی در علوم انسانی.

و در یک عبارت مختصر: قَدَر یعنی قوانین خلقت و فرایند آن قوانین.

تقدیر: در این جا می رسیم به معنی اصطلاح معروف و رایج «تقدیر» که همیشه بر سر زبان ها است: تقدیر مصدر از باب تفعیل است به معنی «قدر ریزی» که در بالا بیان شد.

حادثه ای رخ می دهد مثلاً زلزله ای شهری را درهم می ریزد، یا سیلی مخرب جاری می شود، می گویند: تقدیر چنین بوده.

یعنی قدرهای خلقت طوری با همدیگر برآیند داشته اند که این زلزله یا آن سیل فرآیند قدرها بوده است.

۱ مراد: هندسه طبیعت است نه هندسه صنعت. رجوع کنید «نقد مبانی حکمت متعالیه» بخش اول، هندسه

شناخت.

و جالب این که امام کاظم(ع) به شاگرد دانشمندش یونس می گوید: اوتدیری ما قَدَر؟ قال: لا. قال: هو الهندسة من

الطَّوْلِ و العرض و البقا. آیا می دانی قدر یعنی چه؟

یونس گفت: نه.

فرمود: قَدَر یعنی هندسه از جهت طول، عرض و بقا.... بحار، ج ۵ ص ۱۲۲.

اما این سخن و معنی علمی تقدیر بدین صورت کامل نیست، تکمیل آن در بحث های بعدی با تکرار عنوان «تقدیر»، خواهد آمد.

در پایان این بخش نیز یادداشت می کنیم:

۱- تعبیر قرآن: دو دست خدا=امر و خلق=قضا و قدر.
۲- قدر را بحث کردیم و قضا در بخش بعدی خواهد آمد.
۳- قدر یعنی قوانین جهان و برآیند و فرآیند آن قوانین.
۴- جهان به عنوان یک «کل» و نیز همه اشیا و اجزای درون جهان، به طور دقیق «قدر ریزی» شده و بر اساس آن اداره می شوند. لیکن..... در بخش بعدی خواهد آمد که جهان تنها با قدرها اداره نمی شود.

۵- هر علم و هر دانش و هر تخصص، یعنی شناختن بخشی از قوانین جهان و برآیند و فرآیند آن ها، حتی در علوم انسانی و اعتباریات.
۶- تقدیر یعنی قدر ریزی و برآیند و فرآیند آن.

تفویض: تفویض یعنی «به سر خود رها کردن»، به خود وا گذاشتن. آیا خداوند که جهان را با قوانین و قدرهای دقیق آفریده جهان را به سر خود رها کرده است؟ مانند یک ساعت کوکی، کوک کرده سپس به سر خود وا گذاشته است؟

از نو یادآوری می شود: فعلاً کاری با انسان، اراده و اختیار انسان، نداریم فرض کنید تنها رابطه خدا با جهان فیزیک را بررسی می کنیم:

آیا خداوند متعال جهان فیزیک را با قوانین دقیق به راه انداخته و آن را به سر خود رها کرده است؟

فصل پیش و محتوای آن برای پاسخ به این پرسش بود که نه. خداوند جهان را به خود وانگذاشته است. یعنی اعتقاد به «تفویض» در این مسئله، نادرست است.

از یک طرف می بینیم جهان، بر قدرها، قوانین و فرمول های دقیق و شگفت و حیرت آور، استوار است. این درست و کاملاً به جا. اما از طرف دیگر می دانیم که جهان پدیده است ازلی نیست، وجود نداشته، خداوند آن را با «امر» ایجاد کرده است. وجودش در پیدایشش نیازمند خدا بود که آن را به وجود آورد. و از طرف دیگر می بینیم که جهان با همه بزرگی حیرت آورش محدود است^۱ و از جانب دیگر مشاهده می کنیم جهان به عنوان یک «کل» متغیر است و اشیاء درون آن و اجزایش نیز متغیر هستند. و از این نگاه می شود هزاران عیب و نقص از این قبیل برای جهان شمرد، به حدی که می توانید دو فرمول زیر را بنویسید:

۱- جهان = نیاز.

۲- زیرا: جهان - نیاز = جهان - جهان.^۲

۱ رجوع کنید «تبیین جهان و انسان».

۲ بی نیاز خدا است، خدا یک واحد است و خدای دوم محال است. بنابر این، صورت کامل فرمول های فوق

چنین می شود:

جهان = نیاز.

به طوری که قبلاً نوشتید:

جهان = قانون.

زیرا: جهان - قانون = جهان منهای جهان.

از این دیدگاه، جهان عین نیاز است هم در پیدایشش و هم در

بقایش^۱. به ویژه دو چیز و دو عامل مهم نیازمند است:

۱- عاملی که آن را پدید بیاورد که آورده.

زیرا: جهان-نیاز=جهان-جهان.

زیرا: جهان-نیاز=خدای دوم=محال=عدم.

←

→ پس: جهان-نیاز=عدم.

بنابر این جهان عین نیاز است.

۱ امیدوارم در این جا دچار ذهن گرائی ارسطوئیان خودمان، نباشید. زیرا سرتاسر ارسطوئیات همگی انتزاعات

ذهنی است و غیر از خیال پردازی چیزی نیست. یک ارسطوئی چشم از واقعیات و حقایق هستی می بندد آن گاه به

انتزاعات ذهنی می پردازد.

آنان «نیاز» را یک «مقوله عدمی» می دانند در حالی که خود «نیاز» واقعی است که هست آن چه عدم است، آن

شیء است که مورد نیاز است. همان طور که «خیر» را مقوله وجودی و «شر» را مقوله عدمی می دانند. اما مکتب قرآن

و اهل بیت(ع) همه این ها را مقوله وجودی می داند.

امروز در دانش فیزیک سخن از «ماده تاریک» است؛ چه بهجت آور است سخن امام سجاده(ع)؛ سبحانک تعلم

وَرْنَ الظُّلْمَةَ وَالتَّوْرَةَ: الهی پاک و منزهی، تو می دانی وزن تاریکی و وزن نور را- بحار، ج ۸۳ ص ۲۲۷، رجال کشی

ص ۱۱۷، مصباح کفعمی ص ۸۲، مستدرک الوسائل ج ۵ ص ۱۴۷.

برای این قبیل نادرستی های مبنائی بینش ارسطوئیان، رجوع کنید: «نقد مبانی حکمت متعالیه» و «معی الدین در

آئینه فصوص» ج ۲. سایت بینش نو.

۲- عاملی که آن را به طور مداوم تغذیه کند.
در فصل پیش بحثی به محور «قانون گسترش جهان» داشتیم. درباره
یک شیء تنها سه صورت قابل تصور است:
۱- آن شیء در حال بزرگ شدن باشد.
۲- آن شیء در حال کوچک شدن باشد.
۳- آن شیء در حالت «ایستا» باشد نه بزرگ شود و نه کوچک.
صورت سوم نادرست بل که محال علمی است. زیرا جهان و اجزای
جهان متغیر است و یک چیز که در ماهیت و حقیقت خود متغیر باشد
نمی تواند نه بزرگ شود و نه کوچک و ایستا باشد. زیرا تغییر است و
تغییر نمی تواند به کسی قول دهد که در هر جهت کار کند غیر از
جهت بزرگ شدن و کوچک شدن.
حتی آن صخره سنگی که دو قرن است در بالای کوه است به طور
مرتب کوچک می شود و بالاخره از بین خواهد رفت، حتی خود کره
زمین نیز از بین خواهد رفت. البته برخی چیزها بزرگ می شوند و
برخی دیگر کوچک می شوند برخی در زمانی کوتاه چنین هستند و
برخی در زمانی طولانی و به شدت درنگ آمیز.
صورت دوم نیز نادرست است. زیرا نتیجه آن «نقض غرض» می
شود؛ زیرا شبیه^۱ از بین بردن چیزی است که مقصود، وجود آن بود و

^۱ شبیه از بین رفتن. نه انهدام محض. این نکته بس باریک است.

قرار بود جهان وجود داشته باشد، نه از بین برود. و غرض از پدید آوردن جهان این است.

تنها صورت اول یعنی «گسترش و بزرگ شدن جهان» صحیح است که در فصل پیش به شرح رفت. و چیزی که بزرگ می شود نیازمند تغذیه است. در فصل پیش بیان شد که جهان دائماً تغذیه می شود: از مرکز عالم به طور مداوم انرژی ها و مواد، ایجاد شده و به اطراف می روند.

جهان ابدی است: خداوند هم ازلی است و هم ابدی و هم بی نهایت و غیر محدود.

اما جهان ازلی نیست پدیده است. و نیز محدود بوده و بی نهایت نیست. گرچه جهان خیلی بزرگ است و به سرعت بزرگ تر هم می شود اما هر چه بزرگ شود که می شود و تا ابد بزرگ تر خواهد شد و بر حجم آن افزوده خواهد شد، لیکن باز هم محدود و دارای انتهای خواهد بود.

(تذکر: در این جا نیز باید ذهن و اندیشه را باز و آزاد بگذاریم تا درک این موضوع بزرگ آسان شود. همان طور که قبلاً نیز تذکر داده شد).

جهان ازلی نیست اما ابدی هست:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ (دخان

۳۸): آفریدن ما آسمان و زمین و آن چه که در آن است، بازیچه بازی نبوده و نیست.

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ (انبیا ۱۶).

لعب و ملعبه: کودک با اسباب بازی های خود چیزی را می سازد سپس آن را خراب می کند و چیز دیگری را می سازد آن را نیز خراب می کند. به این کار او لعب یعنی بازی و بازیچه می گویند که آدم عاقل و فرد حکیم به آن نمی پردازد.

و: جهان موجود است و وجود، عدم نمی شود^۱. و چنین چیزی محال است.

توضیح یک مسئله بس مهم: آیا خداوند برای انجام یک «فعل محال» قدرت دارد؟

صدرائیان در پاسخ گفته اند: قدرت خدا بر محال تعلق نمی گیرد. این جواب درست نیست، زیرا سوال کننده می تواند ادامه دهد: چرا قدرت خدا به محال تعلق نمی گیرد؟ مگر او قادر مطلق نیست؟ مثال: آیا خداوند می تواند جهان را در توی یک تخم مرغ قرار دهد که نه جهان کوچک شود و نه تخم مرغ بزرگ شود-؟ ابن الکوّاء یکی از زندیق ها (زندیک ها) بود و از این قبیل پرسش ها از علی (ع) می کرد، حضرت در جوابش فرمود: «ذاک لا یکون»: این شدنی نیست.

۱ وجود، عدم نمی شود، عدم نیز وجود نمی شود. یک چیز موجود ممکن است به چیز دیگر تبدیل شود مثلاً

ماده به انرژی تبدیل شود، درخت بیوسد و به خاک تبدیل شود لیکن هرگز عدم محض نمی شود.

این یک اصل شناخته شده در میان همه مردمان جهان بود، غربی ها آن را به نام لاوازیه تحت عنوان «قانون

لاوازیه» تصاحب و ثبت کردند.

ارسطوئیان ما می گویند: علی (ع) یک جواب اقناعی به ابن الکوواء داده است نه جواب کامل علمی و به اصطلاح برهانی.

اما از متون تاریخی و حدیثی کاملاً روشن است که ابن الکوواء اندیشمند تر و هوشمند تر از صدرائیان ما بوده و هرگز به پاسخ اقناعی راضی نمی شد. او سخن امام را می فهمید و این آقایان از فهم آن ناتوانند.

«ذاک لا یکون» یعنی این سخن تو «تناقض» است اصل پرسش غلط است دو تناقض در این جمله نهفته است:

۱- هم جهان کوچک شود و هم کوچک نشود.

۲- هم تخم مرغ بزرگ شود و هم بزرگ نشود.

در مسئله ما: آیا خداوند می تواند جهان موجود را عدم کند؟ تا جهان عدم شود؟

«شود» از بن واژه «شدن» که به معنی به وجود آمدن است. «به وجود آمدن» با «عدم» متناقض است. سوال کننده می گوید: آیا خدا می تواند کاری کند که جهان، عدم باشد؟ یعنی: عدم وجود داشته باشد.

اساس چنین سخنانی متناقض و باطل است.

شاید پرسیده شود: پس چرا این گونه پرسش ها به ذهن ما می آید؟
جواب: ذهن بشر «فراض» و فرض کننده است که گفته اند: «فرض محال محال نیست» در این گونه موارد، ذهن یک موضوع متناقض را فرض کرده و به صورت یک سوال فراز می کند.

بنابراین علی (ع) برهانی ترین جواب را داده است. و این صدرائیان هستند که با مغز مریض شان خودشان را از علی (ع) عالم تر می دانند.

بر گردیم به اصل مطلب:

جهان ازلی نیست اما ابدی است و بزرگ می شود، گفته شد باید بزرگ شود. اما هرگز نمی تواند مستقل باشد و به سر خود رها شده کار کند. زیرا جهان از چنین استقلالی ناتوان است چون «محدود» است و چون ازلی نیست پدیده است و چون نیازمند بزرگ شدن است و چون متغیر و همیشه هم به عنوان «کل» و هم اجزاء و اشیاء درونش، دائماً در تحول و تبدل هستند. یعنی همان طور که اشاره شد جهان به عنوان یک «کل» درست یک «کل نیاز» است و به عنوان اجزایش نیز عین نیاز است و نیازمند نمی تواند مستقل باشد.

در این بخش نیز یادداشت می کنیم:

- ۱- در این بخش فعلاً کاری با «انسان» نداریم، تفویض را تنها در رابطه خداوند متعال با جهان فیزیک بررسی می کنیم.
- ۲- تفویض یعنی خداوند جهان را به سرخود رها کرده و جهان مانند ساعت کوک شده کار می کند.
- ۳- جهان، محدود، متغیر، متبدل و متحول است و چنین چیزی نیازمند است بل عین نیاز است.
- ۴- جهان - نیاز = جهان - جهان.
- ۵- جهان هم به نگهدارنده نیازمند است و هم به تغذیه.

۶- جهان ازلی نیست اما ابدی است.

۷- وجود جهان ابدی است پس نیازش نیز ابدی است.

۸- پاسخ علی(ع) به پرسش ابن الکوّاء و همچنین پاسخ دیگر امامان

به آن قبیل سؤال‌ها، اقتناعی نیست بل علمی و عمیق است.

۹- پرسش از «محال‌ها» تناقض است، یعنی خود پرسش غلط است.

ذهن انسان «فراض» است این گونه پرسش‌ها را فرض می‌کند و فرض محال، محال نیست.

قضا:

در این مسئله نیز فعلاً کاری با انسان و رابطه انسان با قضای الهی

نداریم، تنها رابطه جهان فیزیک و قضای الهی مورد نظر است.

قضاء صیغۀ مصدر است به معنی «خواستن». قضای الهی، یعنی

«خواست خدا».

دو دست خدا: جهان با دو نوع کار خدا اداره می‌شود و به تکامل

می‌رود:

۱- قَدَر‌ها.

در فصل اول که سخن به محور «خلق و امر» بود این نوع کار خدا

را «کار خلق» نامیدیم.

۲- قضا و قضا‌ها.

در فصل اول این نوع کار را نیز «کار امری» نامیدیم. و گفته شد کار امری پنج نوع است. اکنون در این جا از عینک قضا نگریسته و آن پنج نوع را دوباره بررسی می کنیم که شش نوع می شود یعنی یک نوع دیگر بر آن ها افزوده می شود، پس خداوند شش نوع قضا دارد:

۱- نوع اول: «كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ»: خداوند بود و هیچ چیزی با او نبود، خداوند متعال خواست (قضا) که جهانی را ایجاد کند، امر آمد (کن فیکون) و ماده اولیه جهان ایجاد شد.

بنابراین خود امر اولیه و کار امری اول، یک «قضا» بود: **ایجاد پدیده اولیه جهان، یک «قضا» است.**

۲- نوع دوم: خداوند خواست و قضا کرد که آن پدیده اولیه به محض ایجاد بر اساس قدرها و قوانین خلقت به توسعه و بزرگ شدن و تکامل ادامه دهد. بنابراین: **خود قدر و قدرها مولود قضا هستند.**

۳- خداوند خواست و قضا کرد که همیشه از مرکز جهان انرژی ها و مواد را ایجاد کند و می کند.

جهان می خورد و بزرگ می شود (مراد کل کائنات است با کره زمین اشتباه نشود) مانند یک هندوانه که از طریق بوته از زمین می

۱ این همان نوع دیگر است که در فصل اول یادی از آن نکردیم. یکی از تفکیک ها که این بحث بشدت پیچیده

را آسان می کند همین تفکیک است.

خورد و بزرگ می شود با این فرق که تغذیه هندوانه بر اساس قَدَر است لیکن تغذیه جهان بر اساس امر و قضا است. هندوانه از خاک که وجود دارد تغذیه می کند اما جهان از هیچ چیز تغذیه نمی کند تغذیه آن «ایجاد» است!

انرژی ها و مواد که در مرکز جهان ایجاد می شوند به محض ایجاد شدن در بستر قَدَرها قرار می گیرند.

۴- قضای توقف: خداوند گاهی می خواهد (خواست و قضا) که قدرها در کار خودشان متوقف شوند.

در فصل اول این نوع را «ورود امر بر جریان خلق» و به ترمز کشیدن قوانین، نامیدیم. و ماجرای توقف قوانین آتش در نسوزانیدن حضرت ابراهیم را مثال آوردیم که معجزه نامیده می شود: معجزه: حادثه ای که برخلاف قوانین خلقت، رخ می دهد.

مطابق قَدَرها، باید آتش حضرت ابراهیم را می سوزانید. اما امر خدا، خواست و قضای الهی بر قَدَرها وارد شد و آن ها را در این ماجرا متوقف کرد.

۱ پیش تر بیان شد که لنگی و نقص اساسی کیهان شناسی و هستی شناسی غربیان در همین موضوع است که آنان

«قانون گسترش جهان» را به خوبی کشف کرده اند اما چون از اصل «تغذیه جهان» غافل هستند، گسترش را بادکنکی

دانسته و آن را «انبساط جهان» نیز نامیده اند.

توضیح: همان طور که پیش تر نیز بیان شد، این چهار نوع قضا، فارغ از قانون «علت و معلول» هستند و مشمول آن نیستند. زیرا خود قانون علت و معلول یکی از قوانین جهان و در واقع «برآیند»های قدرها هستند، هم قوانین و هم برآیندهای آن ها مولود قضا هستند. در بیان دیگر: قانون علت و معلول مشمول قضا است نه این که قضا مشمول قانون علت و معلول شود.^۱

۵- قضای همسو با قدرها: نوع دیگر قضا آن است که قدرها را متوقف نمی کند، جهت حرکت آن ها را عوض می کند.

مثال: سنگی عظیم با حجم ۱۰۰۰ کیلو متر مکعب از سنگ هائی که در فضا سرگردان هستند به سوی کره زمین می آمد، خداوند (به هر

۱ استاد صدرائی ما در حوزه می گوید: قانون علت و معلول، تخلف ناپذیر است ماجرای حضرت ابراهیم نیز بر اساس آن قانون است لیکن جریان علت و معلول در آن حادثه طوری به سرعت رخ می دهد که مسیر طولانی را در یک لحظه طی می کند. استاد مثال هم می زند، مانند نوار یک فیلم طولانی که می توانیم آن را در حالت سرعت نیز مشاهده کنیم.

ارسطوئیان غیر از «خلق» چیزی نمی بینند و از «امر» و کارهای امری خدا غافل هستند، به گمانشان کار خلقی خدا و قانون علت و معلول که یک پدیده است و مخلوق خدا است، بر خود خدا نیز شامل می شود. خداوند نه علت است و نه معلول، او به وجود آورنده و خالق قانون علت و معلول، است. آنان خدا را «علة العلل» می دانند و چون میان علت و معلول، باید «سنخیت» باشد از ناچاری می گویند: خدا همه چیز است (وحدت وجود) پیش تر نیز به این مطلب اشاره شده بود.

هر که گریزد ز در اهل بیت(ع) بارکش غول بیابان شود.

دلیل مثلاً به دلیل دعای بندگان) خواست و قضاء کرد که مسیر آن سنگ عوض شود و بر کره زمین کوبیده نشود.

این خواست، قضا، امر، نیز خارج از قانون علت و معلول است لیکن هم با آن و هم با دیگر قدرها همسو شده و جریان قدرها را عوض کرده است بدون این که آن ها را به ترمز کشاند یا متوقف کند.

۶- قضا به معنی اذن و تدبیر: همان اذن و تدبیر که در فصل اول به شرح رفت آیه ها و حدیث های آن را نیز مشاهده کردیم. در ادامه با شرح بیش تر تحت عنوان «محو و اثبات» بررسی می کنیم.^۱

۱ در آخر این بخش موارد لازم را یادداشت نمی کنیم، به همراه چند مطلب دیگر در پایان مبحث «محو و

اثبات» یادداشت خواهیم کرد.

محو و اثبات

ما كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٍ -
يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ (رعد ۳۸ و ۳۹): هیچ
پیامبری نمی تواند معجزه ای بیاورد مگر با اذن خدا، هر «سر رسیدی»
نوشته ای و کتابی دارد- خداوند هر چه را بخواهد (قضاء کند)، محو
می کند. و هر چه را بخواهد (قضا کند)، اثبات می کند و «کتاب مادر»
در اختیار اوست.

شرح: ۱- از رسول اکرم(ص) می خواستند به طور مرتب معجزه
بیاورد، اگر به خواسته های آنان عمل می کرد می بایست روزانه صدها
معجزه می آورد. آنان نبوت را با کارگاه معجزه سازی، عوضی گرفته
بودند.

۲- آیه می فرماید معجزه «اذن» را لازم دارد تا در سر رسید و
فرایند قدرها تغییر ایجاد کند. یا سر رسید و فرایند قدرها را متوقف
کند یا در جهت کار قدرها ایجاد تغییر کند. قدرها حساب و کتاب
خود را دارند، جهان بی حساب و کتاب نیست.

۳- برای این که اشتباه نکنیم و گمان نکنیم که جریان قَدَرها مستقل است و خداوند هیچ دخالتی در آن ها نمی کند و نمی تواند معجزه بکند، بلا فاصله می گوید: در آن حساب و کتاب ها هر چه را که بخواهد محو می کند و هر چه را که بخواهد ثابت نگه می دارد. زیرا متن عمومی و «ام الکتاب» آن ها در اختیار خداوند است. پس می تواند با امر و قضا، تاثیر برخی از قَدَرها را خنثی کند یا متوقف کند و یا به ترمز بکشانند و یا جهت و سمت و سوی حرکت آن ها را عوض کند. گرچه در غالب موارد قریب به اتفاق، قَدَرها را تثبیت می کند.

نکته بس مهم: «ثبوت» از باب افعال به معنی «متعدی» است یعنی «اثبات می کند» و در جایی به کار می رود که چیزی «ثبوت قطعی» نداشته باشد آن را به ثبوت قطعی برسانند.

می فرماید اگر بخواهد برخی قَدَرها را محو می کند و اگر بخواهد قَدَرها را اثبات می کند. از این عبارت می فهمیم که هیچ کدام از قدرها قطعیت ندارد، هر برآیند و هر فرآیند آن ها (در صورتی که مشمول محو نمی شود) باز باید با «اذن خدا» و «امر خدا» و «اثبات خدا» کار کند.

این جای بحث، پیچیده ترین مسئله از مسائل قضا و قدر است. یعنی قضا فقط آن نیست که با قَدَرها تقابل دارد؛ چنین نیست که قضاها یک چیز باشند و قَدَرها یک چیز کاملاً فارغ از قدر. و چنین نیست

که قضاها به اصطلاح حوادث موردی، هستند و قَدَرها یک جریان جاری.

بل که همان جریان جاری قَدَرها نیز همیشه و همواره توأم با قضاء هستند. اگر کبریت را مشتعل کنید و زیر انگشت خودتان قرار دهید می سوزاند، همین سوزانیدن نیز نیازمند خواست و قضای خدا است. این نوع قضا همیشه با قَدَرها به طور درهم تنیده پیش می روند.

به عبارت دیگر: قَدَرها همیشه و همواره هستند اما به قطعیت نمی رسند مگر در هر مرحله در هر لحظه و در هر برآیند و در هر فرایند، خواست خدا و قضای خدا آن را تأیید کند.

نکته مهم دیگر: اما خدا خواسته است و قضا کرده است همیشه و همواره قَدَرها را تأیید و تثبیت کند و می کند، مگر در مواردی نادر که خواست و قضای دیگری داشته باشد که قضای دیگر است.

یعنی عدم قطعیت قَدَرها به معنی متزلزل بودن و نا مطمئن بودن آن ها نیست^۱. انسان مکلف است مطابق قَدَرها کار و زندگی کند و نسبت به آن «قضای دیگر» تکلیفی ندارد مگر دعا و دعا خواهش بنده است از خدای خود به یکی از چهار صورت:

۱ و در بیان روشن تر: قَدَرها نسبت به ما انسان ها قطعیت دارند (هر کس از طبقه هشتم بیفتد می میرد قطعاً، هر

کس در میان آتش باشد می سوزد قطعاً، هر کس به مدت طولانی غذا نخورد می میرد قطعاً، و ... و ...) ما انسان ها و نیز

همه چیز مشمول و محکوم قَدَرها هستیم و نمی توانیم در آن ها ایجاد تزلزل کنیم.

اما برای خداوند هیچ چیز قطعیت ندارد. خدا (نمود بالله) محکوم قَدَرها نیست. حتمی ترین حتمی ها در مقابل

خواست او متزلزل و غیر حتمی و غیر قطعی هستند. زیرا اوست که به یک «حتمی»، «حتمیت» می دهد.

الف: در دعا از خدایش می خواهد که قَدَرها در جریان خود تایید و تثبیت شود. زیرا فکر می کند اگر یک قضای موردی بیاید به ضرر اوست.

ب: در دعا از خدایش می خواهد که قَدَرها را تثبیت نکند بل آن ها را به نفع او متوقف کند. و این یعنی معجزه خواهی که هر انسانی که گرفتار می شود گاهی آرزوی معجزه می کند.

مکتب اهل بیت(ع) که ما را تربیت می کند یکی از اصول تربیتش این است که این نوع دعا را هرگز نکنید، از خدا معجزه نخواهید. زیرا «أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأُمُورُ إِلَّا بِسَبَابِهَا»: خداوند روا نمی دارد که امور جاری شوند مگر با اسباب شان.

ارسطوگرایان در این مسئله دچار استباه شده اند (و اقتضای مبانی نادرست شان چنین ایجاب می کند) گمان کرده اند این حدیث در مقام نفی هر نوع کار امری خدا است و خداوند هیچ کار قضائی ندارد و در نتیجه در بینش آنان هیچ جائی برای دعا نمی ماند. و توجه نکرده اند که این حدیث فقط از یک نوع دعا پرهیز می دهد که معجزه خواهی است.

آنان نمی توانند موارد را از هم دیگر تفکیک کنند، همه چیز را با یک چوب می رانند.

همین بینش، آنان و نیز دیگرانی را از توجه به معنی صحیح قضاء، قَدَر، امر، خلق، دو دست خدا و... باز می دارد، در نتیجه هرگز سخن شان به جائی نرسیده و نمی رسد.

ج: در دعا از خدایش می خواهد که در قدرها و برآیندشان تغییری ایجاد کند که سمت گیری شان، به سوی دیگر باشد. زیرا چنین بنده ای با محاسبات خود دریافته است که جریان قدرها به صورتی که هست به ضرر اوست اگر تغییری در آن ها ایجاد شود، ضرر از او برطرف می شود.

د: بنده دیگر در صدد دفع ضرر نیست، در صدد جلب منفعت است؛ و چون با محاسبات خود دریافته که جریان قدرها به سمت و سوی این آرزوی او نیست، در دعایش از خدا می خواهد که تغییری در جریان قدرها ایجاد کند تا او به آن چه می خواهد برسد.

حدیث «أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأُمُورُ إِلَّا بِسَابِقَاتِهَا» که یک اصل مهم در مکتب اهل بیت(ع) است فقط ناظر به مورد «ب» است و مورد «الف» و «ج» و «د» مشمول آن نیستند. زیرا در آن صورت جائی برای دعا نمی ماند در حالی که دعا «مَخَّ الْعِبَادَةِ» است و صدها حدیث در تشویق به دعا داریم و اساساً دعا از اصول مسلم و از اصول اولیه مکتب است.

بنابر این: انسان باید همه کارها و زندگی خود را بر اساس محاسبات قدری انجام دهد و چون جریان قدرها استقلال و قطعیت به معنایی که گذشت، ندارند، باید به الطاف و رحمت خدا نیز امیدوار باشد.

یک معامله مشروع و یک معامله ربوی، از نظر قدری هیچ فرقی با هم ندارند؛ اگر کسی هزار تومان از یک معامله مشروع به دست

بیاورد، یا همان هزار تومان را از یک معامله ربوی به دست آورد، از نگاه قدری توان و کاربرد این دو پول در زندگی او کاملاً مساوی است؛ هزار تومان هزار تومان است. اما قرآن می فرماید:

يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ (سوره بقره ۲۷۶): خداوند ربا را بی برکت می کند و خیرات را بارور می کند.

ربوی بودن یا مشروع بودن، یک امر اعتباری محض است و هیچ ربطی به قوانین خلقت و قدرها ندارد، بنابر این خداوند با امر و قضاء، ربا را بی برکت می کند، در جریان قدرها تغییری ایجاد می کند که آفتی را متوجه آن مال کنند که از ربا تحصیل شده است.

پس خداوند در این آیه نیز تصریح فرموده است قدرها مستقل و به سر خود رها نشده اند.

قدرها هر لحظه و هر آن، با اذن خدا و تشبیت خدا کار می کنند. یعنی هیچ قانونی و قدری فارغ از قضاء نیست.

و این نوع اخیر قضاء با قدر تنیده به هم هستند.

بنابر این: آن چه در واقعیت جهان وجود ندارد «تفویض» است.

قرار بود فعلاً کاری با انسان، و رابطه انسان با قضا و قدر نداشته باشیم، اما در این اواخر بحث، سخن از انسان و دعایش و نیز معامله مشروع و معامله ربوی انسان، آمد.

در مباحث آتی روشن خواهد شد که در این جا نیز کاری با انسان نداشته ایم و آن چه از دعا و ربا آمد تنها مثالی بود که رابطه خداوند

را با قدرهائی که خود ایجاد کرده است بشناسیم. و نیز رابطهٔ قضا و
های شش گانه با قدرها، را برای ما روشن کند.

در پایان مبحث قضا و محو و اثبات، نیز یادداشت می کنیم:

۱- قضا و قضاها در اصل همان کار و کارهای امری هستند که در
فصل اول در پنج نوع بررسی کردیم، در این جا در صورت شش نوع
بررسی شد.

۲- بررسی از دیدگاه «خلق و امر» و از دیدگاه «قضا و قدر»: هر
کدام پاسخ هائی را برای یک سری پرسش هائی می دهند که با دیگری
فرق دارد و این «فرق» در اصل «موضوع» نیست اما آشنائی با آن بسیار
ضروری است و می توان گفت شبیه فرق «روان پزشکی» با «روان
شناسی» است البته با خیلی تفاوت میان این دو با آن دو.

۳- جهان و ماده اولیه آن، محصول قضا است: خداوند خواست و
قضا کرد که جهانی به وجود آید و آمد.

۴- خود قدر و قدرها، با قضا به وجود آمده است: خدا خواسته و
قضا کرده که جهان با قدرها اداره شود.

۵- خداوند خواست و قضا کرد که جهان به وسیله جوشش از
مرکز خود تغذیه شده و بزرگ شود و این تغذیهٔ مدام هر آن نیازمند
قضای مداوم است.

۶- گاهی خداوند قضا می کند که جریان قدرها متوقف شوند
(ماجرای حضرت ابراهیم) که معجزه نامیده می شود.

۷- نوع دیگر قضا نیز هست که جریان قدرها را متوقف نمی کند جهت حرکت آن ها را تغییر می دهد.

۸- ارسطوئیان حدیث «أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأُمُورُ إِلَّا بِسَبَابِهَا» را نادرست معنی کرده و گمان کرده اند این حدیث در مقام نفی هر نوع کار امری خدا و نفی قضاها است. در حالی که این حدیث در مقام تقبیح روحیه معجزه خواهی، است. قرآن نیز از این روحیه خوشش نمی آید. معجزه یک چیز مقدس نیست، انبیاء و ائمه تا مجبور نشده اند معجزه نیاورده اند.

۹- معجزه بر خلاف حکمت و بر خلاف سلیقه حکیمانانه خدا است. قرآن از معجزه خواهی خوشش نمی آید: **مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا** (سوره نوح ۱۳): چه شده است بر شما که از خدا توقع وقار، ندارید. معجزه یک کار موقرانه نیست بر خلاف حکمت و سلیقه خدا است.

معجزه و نبوت

آیا معجزه برای اثبات نبوت است؟

در این جا ضرورت دارد مسئله معجزه از جهت دیگر نیز بحث شود تا سخن تکمیل شود: آیا معجزه برای اثبات نبوت است؟

معجزه برای اثبات نبوت است. اما این هدف دوم از معجزه است دلیل اول برای آوردن معجزه، حل یک مشکل دیگر است که عبارت است از «شخصیت زدگی مردم».

انبیاء پیام آور از جانب خدا و تبیین کننده جهان هستی و شناساننده خدای جهان، هستند، سپس شارع شرع می باشند. و به عبارت دیگر: پیامبران چند کار دارند:

۱- تبیین جهان: جهان از کجا آمده چگونه به وجود آمده و چگونه کار می کند و به کجا می رود. (هستی شناسی).

۲- نتیجه تبیین جهان و اندیشه در کائنات، «توحید» است (خدا شناسی).

۳- تبیین انسان: انسان چگونه به وجود آمده، فرقی با گیاه و حیوان چیست، تفکیک روح غریزی از روح فطرت. و انسان به کجا می رود آیا مرگ انسان مانند مرگ گیاه و حیوان، پایان هستی اوست یا معادی در پیش روی او هست (انسان شناسی).

۴- معاد شناسی: نتیجه تبیین جهان و هستی شناسی است که توأم با انسان شناسی باشد.

۵- بر اساس اصول و فروعی که در «انسان شناسی» مشخص می شود، برای زندگی انسان شریعتی تشریح می شود (احکام فقه).

برای این همه مأموریت های بزرگ، سنگین، اساسی و مهم، چند چیز لازم است:

الف: علم و دانش بی کران: در این باره به دلیل پیوندشان با منبع وحی، مشکل ندارند.

ب: توان و استعداد بیان برای تبیین موارد مذکور: در این باره نیز چون مجهّز به «روح القدس»^۱ هستند، مسئله برای شان حلّ است.

ج: حلّ گره بزرگ «شخصیت زدگی مردم». این گره به قدری بزرگ، سخت و پیچیده است که دانش نبوتی و ارواح قدسی و تبیان و بیان پیامبران نیز گاهی (بل همیشه) در حلّ آن کارآئی کافی را ندارند.

۱ کافی، اصول، کتاب الحجّه، باب «باب فیہ ذکر الارواح الّتی فی الائمه علیهم السلام».

ابراهیم آمده مردم را نجات دهد، مردم به دستور شخصیت ها به دشت و صحرا و جنگل رفته آن همه هیزم جمع می کنند تا ابراهیم را به آتش اندازند.

همه انبیاء مورد اذیت و آزار قرار گرفتند و پیامبر اسلام(ص) می گوید «ما اوذی نبی کما اوذیت». اذیت و آزارها به دستور شخصیت های متشخص بود اما اجرای عمل آن خواسته ها به دست مردم معمولی انجام می یافت که شخصیت زده و «شخصیت پرست» بودند.

در بعثت انبیاء همیشه شخصیت های جامعه مخالف آن ها بودند، شأن و شوکت شان چشم و دل و اندیشه مردم را تسخیر کرده بود به حدی که نبوت و نبی در مقابل این «خود باختگی» کارائی نداشت. بلی این بود بزرگ ترین مشکل انبیاء.

انبیاء فاقد شأن و شوکت اجتماعی بوده اند که در قبال شخصیت زدگی به کار آید. چرا؟ برای این که:

اولاً: شأن و شوکت دنیوی مانع از آن است که چنین کسی به نبوت برسد.

ثانیاً: پیامبران نمی خواستند آن شأن و شوکت را داشته باشند که عقل و هوش مردم را کور کند و آنان را «شخصیت زده» کند.

و لذا کسی متدین حقیقی است که دین پیامبرش را با عقل و خرد بپذیرد نه براساس شأن و شوکت دنیوی آن پیامبر، همان طور که برخی از مردم مکه چون پیروزی های پیامبر(ص) را مشاهده کردند، ایمان آوردند که ایمان صحیحی نیست.

برای حل مشکل بزرگ شخصیت زدگی نیاز بود که این بیماری روانی فردی و اجتماعی شکسته شود و راهی برای این کار نبود مگر دو چیز:

۱- هدایت مردم با قضای الهی: اما این همان «جبر» است نه «اختیار». حتی در این صورت نیاز به ارسال رسل هم نبود.

۲- آوردن چند معجزه.

معجزه در اصل برای اثبات نبوت نیست، ابزاری است در مقابل شأن و شوکت شخصیت های جامعه تا مردم در پی روی از شخصیت ها دچار تردید شوند و تبیینات پیامبران راهی برای نفوذ به ذهن و قلب شان، پیدا کند.

معمولاً معجزه ها نتوانسته اند نبوت پیامبران را اثبات کنند؛ وقتی که معجزات نه (۹) گانه موسی (ع) را مشاهده کردند، گفتند: سحر است. معجزه صالح (ع) را که یک شتر بود کشتند. رسول اسلام (ص) را ساحر نامیدند و... و... کدام معجزه توانسته نبوت را اثبات کند؟

متأسفانه در زبان ها شایع شده: معجزه برای اثبات نبوت است. درست است: معجزه راه گشای بزرگ ثبوت و اثبات نبوت است راهی که با شخصیت زدگی مسدود است به وسیله معجزه آن سد مذکور متزلزل می شد.

به ویژه «شخصیت زدگی جامعه در برابر جامعه دیگر» به حدی خوار کننده و ذلیل کننده است که حتی پس از آن که جامعه نبوت پیامبرش را می پذیرد باز نمی تواند از این گرفتاری خلاص شود: بنی

اسرائیل پس از مشاهده ده ها مورد از معجزات موسی و پس از عبور از دریای شکافته شده، به قول علی (ع) هنوز زیر کفش های شان خشک نشده بود از موسی خواستند که برای شان بت درست کند همان طور که مردم مصر و مردم شهر قلزم بت دارند، و توضیح هم دادند: تو می خواهی ما موحد باشیم تنها یک «بت واحد» برای ما درست کن: «اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ» (اعراف ۱۳۸): برای ما فقط یک الهه قرار بده چنان که آنان الهه ها دارند. موسی گفت: «إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ» (اعراف ۱۳۸): شما مردمی هستید که جهل گرائی می کنید. نگفت «انکم قوم جاهلون»: شما مردمی جاهل هستید. زیرا در این مسئله جاهل نبودند، جهل گرا بودند. تمدن توسعه یافته مصریان چشم و هوش شان را کور کرده بود گمان می کردند اگر راه و رسم مصریان را در پیش بگیرند زودتر متمدن و پیش رفته می شوند. آنان «مصرزده بودند». مانند «غرب زدگی» امروز ما، البته شدیدتر. حتی سامری مرد اندیشمند و هوشمند بنی اسرائیل از همین خصلت مردم استفاده کرد و در غیاب موسی بت گاو نر طلائی رنگ را از طلا ساخت. و مردم بنی اسرائیل به سجده در مقابل آن و پرستش آن پرداختند.

مطابق حدیث ها، امت هر پیامبری دچار یک سامری گشته. و مطابق مسلمات تاریخ هر انقلابی نیز به وسیله یک سامری دچار ارتجاع کامل یا نوعی ارتجاع شده است.

معجزه در اصل برای حلّ گره بزرگ و پیچیده شخصیت زدگی افراد و بدنهٔ مردم است حتی برای شخصیت زدگی جامعه در قبال جامعه دیگر، کارآئی ندارد.

ابوجهل به پیامبر(ص) گفت: اگر خورشید را در این دستم و ماه را در دست دیگرم قرار دهی به تو ایمان نخواهم آورد.

ماهیت معجزه: گفته شد اگر کار امری به طور عمودی بر جریان خلقی جهان وارد شود، و در بیان فصل دوم گفته شد: اگر قضا بر جریان قدرها وارد آید و آن را متوقف کند، می شود معجزه. مانند ماجرای ابراهیم. یعنی معجزه برخلاف جریان قوانین طبیعت است.

کاری که بر خلاف جریان طبیعت است یا از معصوم (پیامبران و ائمه) صادر می شود و یا از کاهن. و کهنات کفر است و کاهن کافر است. «علم غیب» و خبر دادن از غیب معجزه است و «طی الارض» معجزه است و همین طور هر کاری که بر خلاف جریان قوانین طبیعت باشد معجزه است و آورنده آن یا معصوم است یا کاهن. امروز ما علاوه بر هر «زدگی» که داریم «کاهن زده» هم شده ایم، خداوند به دادمان برسد.

مشروح این مسئله را در مقاله «معجزه، کرامت، کهنات» آورده ام در این جا تکرار نمی کنم و کرامت همان «دعا» است که در این دفتر هم در فصل اول و هم در فصل دوم اشاره شد که استجاب دعا از آن نوع کارهای امری و قضاء است که همسو با جریان قدرها است نه بر خلاف جریان آن ها.

در پایان این بخش کوچک نیز یادداشت می‌کنیم:

- ۱- معجزه یا از معصوم صادر می‌شود و یا از کاهن.
- ۲- کهنات حرام و کاهن کافر است در هر لباسی که باشد و هر شخصیتی باشد.

بخش کوچک اما ویژه

اکنون فصل دوم یعنی بحث از قضا و قدر به پایان می‌رسد. با تکرار یک جمله به یک تذکر ضروری و مهم توجه کنید:
تکرار یک جمله: قضا همان کار امری خدا است و قدر همان کار خلقی خدا.

تذکر: قضا و قدر در کنار هم و تنیده بر همدیگر در سرتاسر کائنات جریان دارند؛ همه جهان و اشیاء جهان، با این هر دو و تواماً اداره می‌شوند نه کار قضا به یک جغرافی معین از جهان، محدود است و نه کار قدری. همچنین نه کار قضائی منحصر به اشیائی از جهان است و نه کار قدری. یعنی در این مسئله نه مرز جغرافی هست و نه مرز ماهوی.

توجه به این «اصل» لازم و ضروری است که در فصل سوم به ویژه فصل چهارم به کار خواهد آمد.

فصل سوم

انسان و قضا و قدر

جبر

اختيار

تفويض

امر بين الامرين

جبر

نگاهی به روی هم رفته فصل اول: در فصل اول موضوع بحث «رابطه خداوند متعال با جهان بی جان» بود و کاری با گیاه، حیوان و انسان نداشتیم، اگر سخنی از این سه به میان آمده از باب «طرداً للباب» و تکمیل سخن و نیز به اصطلاح دست اندرکاران معانی و بیان از باب «براعت و استهلال» بود.

فصل اول در عین حال که خود مستقلاً یک علم و دانش است نسبت به فصل دوم عنوان مقدمه را نیز دارد، مقدمه باید با ذی المقدمه رگه های اتصالی داشته باشد و با آن بی گانه نباشد.

اکنون در این نگاه به روی هم رفته فصل اول، مشاهده می کنیم که رابطه خداوند متعال با جهان منهای جان، یک رابطه کاملاً جبری است. هم قدرهای جهان به طور جبری کار می کنند و هم قضاهاش. در آن میان هیچ اختیاری مشاهده نمی شود جهان بی جان به عنوان

یک «کلّ» و نیز اجزا و اشیاء بی جان جهان، هیچ اختیار، انتخاب و گزینشی ندارند. بنابراین:

هم قَدَرها در جهان بی جان، جبری هستند و هم قضاها. و از جهت جبری بودن هیچکدام با دیگری فرقی ندارد.

اکنون برویم به سراغ عالم گیاه، عالم حیوان و عالم انسان.

گیاه: گیاه و نبات خواه در کره زمین ما و خواه در هر کره دیگر، یک حادثه غیر قَدَری است. یعنی قَدَرها و قوانین جهان نه تنها پیدایش «حیات نباتی» را اقتضا نمی کنند بل که پیدایش این حیات بر علیه کل قوانین و قدرها و فرمول های جهان است. همان طور که پیش تر گفته شد حیات یک پدیده ضد علم است بنابراین این علم نمی تواند آن را توضیح دهد و از ورود به این مقوله عاجز است. زیرا علم و دانش یعنی «شناخت قوانین هستی و برآیند و فرآیند آن ها». چیزی به نام «چیستی حیات» از موضوع علم و دانش خارج است اما این سخن همان طور که در میان علامت «آمد فقط در «پیدایش حیات» است و پس از پیدایش حیات و جریان آن در جهان بی جان، می شود بخشی از جهان و با قَدَرهای خود و با قوانین مربوطه اش موضوع دانش «گیاه شناسی» می گردد و همچنین موضوع دانش «دیرین شناسی» که کدام گیاه دیرین تر

۱ درست است هنوز کره ای غیر از کره زمین نمی شناسیم که دارای گیاه باشد. اما احتمال این که در همه کرات

جهان غیر از کره زمین گیاه وجود نداشته باشد، احتمالی است که صحت آن یک در میلیاردها و..... است.

است مانند نخل و کدام گیاه نوپدید است مانند فلان گیاه تکامل یافته تر خواهد بود. و نیز در دانش «زیست شناسی از دیدگاه محیط زیست» که رابطه اش با اکسیژن و دیگر گازها بررسی می گردد. و نیز موضوع دانشی به نام «گیاه پزشکی» و همچنین موضوع دانش آزمایشگاهی می گردد و همین طور «طب گیاهی». و... حتی می رود در علوم انسانی ای مانند اقتصاد جای می گیرد.

بنابر این، پیدایش حیات نباتی در جهان بی حیات، خود یک کار قضائی است نه قدری. جبری است اما جبر قضائی نه جبر قدری.

جهان بی جان با اراده خود دارای حیات نباتی نشده است.

آیا گیاه پس از مرحله پیدایش که با قدرهای مخصوص به خود، به جریان قدرهای جهان می پیوندد، اراده و اختیاری از خود دارد؟ در یک نگاه مشاهده می کنیم گیاه گزینش می کند: اگر تک درخت باشد بال و پر می گشاید و اگر در میان انبوه درختان دیگر باشد بدون شاخ و برگ مستقیم به سوی آسمان می رود. در یک بیشه ای از درخت تبریزی می بینیم آن ردیف که نزدیک دیوار جنوبی است از بالای دیوار به بیرون خم شده اند زیرا هم مجذوب نور آفتاب می شوند و هم می خواهند از نفس همگان خود که در ردیف دوم و سوم هستند دور شوند. و بالاخره گیاهانی هستند که به موسیقی نیز حساس اند و گیاهانی نیز هستند که نسبت به نوازشی که از انسان دریافت می کنند واکنش نشان می دهند و...

اما هیچکدام از این گزینش های گیاه بر اساس اراده، فهم، درک و تصمیم نیست. همگی غیر از «جذب» و «دفع» نمی باشند، شیهه قانون جاذبه میان کرات، این هم جاذبه دیگری است یعنی قَدَر دیگری است مانند آن، لیکن بستر جریانش با آن فرق دارد. آن جاذبه اقتضای مواد بی جان است و این جاذبه و دافعه اقتضای حیات گیاه است نه اقتضای «شخصیت» گیاه. گیاه فاقد شخصیت است.

بنابر این آن چه در عالم گیاه می گذرد نیز جبری است جبر محض. تنها فرقی که در عالم گیاه با جهان بی جان است، پیدایش یک نوع قَدَرهای ویژه است که در جهان بی جان وجود نداشت اینک در عالم گیاه، هم قَدَرهای پیشین کار می کنند و هم قَدَرهای نوین. وقتی که یک گیاه می میرد و به خاک تبدیل می شود قدرهای نوین را از دست می دهد و تابع قَدَرهای پیشین می گردد.

اما همان طور که در فصل اول به شرح رفت علاوه بر این که قضاای جهان بی جان نیز به همراه قَدَرها در عالم گیاه حضور دارند، قدرهای نوین هم با قضاها همراه هستند. یعنی قَدَرهای نوین نیز به سرخود رها نشده اند و قضاها در کارند (به شرحی که در فصل اول گذشت) بدون کوچک ترین تفاوت.

نتیجه: در عالم گیاه نیز مانند عالم بی جان، هیچ نوع اثری از اراده، اختیار و گزینش، وجود ندارد همه جبر است و بس.

حیوان

مطابق مکتب قرآن و اهل بیت(ع)، گیاه یک روح دارد که «حیات نباتی» می نامیم و حیوان دارای دو روح است: روح نباتی و «روح غریزی»^۱. این سخن در بدو نظر کمی عجیب می نماید، حتی در نظر برخی که در این قبیل مسائل کار می کنند. این تعجب از آثار دوران «دین ستیزی» و «دوره توصیف‌گری» که توصیف را به جای علم به خورد مردم می دادند، به جای مانده است. اصل موضوع در علوم تجربی نیز روشن است: حیوان از ماده بی جان پدید نیامده از نوعی گیاه ریز پدید آمده است. یعنی یک بار کار امری و قضا آمده به ماده بی جان، جان نباتی داده و بار دیگر آمده به ماده ای که دارای جان نباتی است جان غریزی داده است.

و نیز مطابق اقتضاهای علوم تجربی، حیوان تکامل یافته گیاه نیست

۱ برای شرح بیش تر، رجوع کنید: «تبیین جهان و انسان» بخش انسان شناسی اول، و نیز «انسان و چیستی

زیبائی» در سایت بینش نو.

پیدایش حیات حیوانی «تحوّل حیات نباتی» نیست زیرا در این صورت می بایست علم بتواند آن «تحوّل» را توضیح دهد، چون کار علم توضیح تحولات است، در حالی که علم از توضیح این حادثه عاجز است و اساساً از موضوع علم خارج است.

حیوان دارای دو روح است:^۱

۱- روح نباتی که با آن رشد و نمو می کند همان طور که گیاه رشد و نمو می کند.

۲- روح غریزی: به وسیله این روح دارای حواس پنجگانه، مغز و نوعی تشخیص اشیاء محیط، و نیز انگیزش هائی از قبیل میل به غذا، شهوت، خود خواهی، برتری جوئی و... می شود که این گونه تشخیص ها و خواسته ها در گیاه وجود ندارد.

از ویژگی های مهم روح غریزی «خودپائی» و کوشش در حفظ خود، است که خیلی از خطرها را می شناسد و از آن ها دوری می کند. روح غریزی بیش از این برد و کاربرد ندارد، نمی تواند منشأ «خانواده»^۲، جامعه، تمدن و تاریخ باشد، غریزه از درک مقوله هائی از قبیل «عدالت»، «انصاف»، «سخاوت»، «مودّت»، ناتوان است.

۱ این موضوع همراه با حدیث های مربوطه اش در برگ های بعدی خواهد آمد.

۲ اشتباه نشود: خانواده تنها همزیستی یک مذکر و مؤنث با فرزندشان در کنار هم، نیست این فقط یک «شکل»

است خانواده علاوه بر شکل، چیزی است که بتواند «واحد جامعه» باشد و نیز ویژگی های دیگر که از بحث ما خارج

است.

حیوان به عنوان یک موجود دارای جسم مادی و مشمول قوانین و قدرهای طبیعت بی جان است و به عنوان یک موجود دارای حیات نباتی، مشمول قدرها و قوانین ویژه گیاه است و تا این جا دقیقاً مانند گیاه در چنگال جبر اسیر است هم جبرهای قضائی و هم جبرهای قدری، دقیقاً مانند گیاه.

اما حیوان به عنوان یک موجود دارای روح غریزی، دارای نوعی اراده و اختیار است که به انگیزش های غریزی خود پاسخ می دهد و در صدد بدست آوردن خواسته های غریزه خود بر می آید و گزینش هم می کند. و بر خلاف نظر ارسطوئیان با «کلیات» هم سروکار دارد و ذهنش «کلی ساز» هم هست؛ می داند که «هر آتش» سوزاننده است و «سلب کلیت» نیز می کند و می داند که هر گیاه قابل خوردن نیست. حتی تجربه نیز می اندوزد. فرق حیوان با انسان در «درک کلیات» و یا «کلی سازی» نیست فرق حیوان با انسان در فقدان روح سوم است که «روح فطرت» است. و شرح آن خواهد آمد.

همان مغز، اعصاب و حواس پنجگانه که انسان دارد، حیوان نیز دارد. اگر کار مغز او را اندیشه و تفکر نامیم دستکم باید «سنجش برای گزینش» نامیده شود. و سنجش برای گزینش مساوی است با «اراده»، حیوان اراده نیز دارد.

اما اراده در وجود حیوان محصول انگیزش های جبری است گرسنگی او را مجبور می کند که بر خیزد و به دنبال غذا باشد. تشنگی مجبورش می کند که در صدد آب باشد. اراده حیوان در دایره غریزه

محدود است و محکوم به حکم غریزه است. غریزه کاری ندارد غیر از حفظ جسم مادی حیوان و تناسل.

حیوان کمیت گرا است و کاری با کیفیت ندارد اگر یونجه را بر کاه ترجیح می دهد به دلیل لذت غریزی است نه کیفیت خواهی. انسان با این که از چربی لذت غریزی می برد با توجه به کیفیت منفی آن از آن پرهیز می کند.

به عبارت دیگر: حیوان در بُعد غریزی کیفیت خواه است اما در بُعد ضد غریزی توان خودداری از کیفیت منفی را ندارد.

بحث را درباره حیوان در همین جا خاتمه دهیم گرچه ناقص است و باید در مبحث انسان تکمیل شود.

در پایان این بخش نیز یادداشت می کنیم:

۱- گیاه دارای یک روح است و حیوان دارای دو روح: روح نباتی و روح غریزی.

۲- گیاه بدون اراده کار می کند اما حیوان اراده هم دارد.

۳- چون اراده دارد انتخاب و گزینش هم دارد.

۴- پیدایش روح غریزی محصول یک کار امری و قضائی و جبری است.

۵- خود حیوان خودش را صاحب اراده نکرده، اراده اش محصول جبر است و همین طور اصل اختیار و گزینش او.

۶- بنابر این: همه قضاهائی که در جهان بی جان و نیز در گیاه به کار رفته، در پیدایش حیوان نیز به کار رفته اند و علاوه بر آن، قضائی که روح غریزه را ایجاد کرده و نیز قضائی که حیوان را دارای اراده و گزینش کرده دو کار امری و قضائی هستند که در پیدایش حیوان به کار رفته اند.

۷- پیش تر گفته شد: همه قدرها و جریان قوانین جهان که تا پیدایش حیوان به کار رفته اند نیز جبری هستند.

۸- اراده و نیز گزینش حیوان براساس انگیزه های قهری و جبری غریزه است گرچه اراده و انتخاب است اما قابل مؤاخذه نیست نه خودش خودش را مؤاخذه می کند و نه دیگری حق دارد او را مؤاخذه کند (خود نکوهیدن، یا نکوهش دیگران، به خاطر عنصری است که حیوان فاقد آن است و شرحش خواهد آمد).

درنگ برای نتیجه گیری

در پایان مبحث حیوان، باید کمی درنگ کنیم و این سطرها را پرنگ می نویسم زیرا نتیجه همه بحث ها از آغاز این دفتر تا این جا، می باشد: گفته شد و پیشنهاد دادم که در آخر هر بخش یادداشت هائی را داشته باشیم یعنی اگر خواننده لطف

کند و آن یادداشت هایش را دوباره بخواند، نتایج زیر به دست خواهد آمد:

۱- همه جهان و همه اجزا و اشیاء آن از آغاز ایجاد ماده اولیه جهان تا پیدایش حیوان، سرتاسر جبر و جبری است. و هیچ اراده و اختیاری در آن نبوده است.

۲- هم جریان قدرها و هم قضاها- کارهای امری خدا و کارهای خلقی خدا- همگی در جهت جبر بوده اند.

۳- علاوه بر انواع متعدد قضاها، نوع عام شمول قضا که تحت عنوان «اذن و تدبیر» و «محو و اثبات» به شرح رفت با این ویژگی که همیشه و دائماً به همراه قدرها است و هیچ قدری، قانونی کار و حرکت نمی کند مگر به همراه آن، شدیدترین جبر را به نمایش می گذارد که هم جبر قدرها و هم جبر قضای مداوم است.

هیچ اجازه ای به هیچ ذره ای، کره ای، کهکشانی، ماده ای، انرژی ای و گیاهی، نمی دهند که اراده یا اختیاری داشته باشد.

نتایج بالا نتیجه زیر را هم می دهند:

جهان به سر خود رها نشده خداوند هر لحظه و هر آن، کار دارد.

حَتَّى «مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا»^۱: یک برگ از درختی نمی افتد مگر این که خدا آن را می داند. یعنی سقوط آن برگ نیز زیر نظر خداوند متعال است و مطابق قدرهای همراه با قضای دائمی، سقوط می کند. جهان به امید قدرها رها نشده است.

قدرها که خود محصول کار خدا هستند دست خدا را نبسته اند «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ»^۲: هر دو دست خدا باز است.

۴- تنها با پیدایش حیوان چیزی شبیه اراده و اختیار، پیدا شده و در موجودی به نام حیوان، عینیت یافته است.

۱ سوره انعام آیه ۵۹.

۲ سوره مائده آیه ۶۴.

انسان

از نظر قرآن و اهل بیت(ع)، انسان دارای سه روح است: روح نباتی که با آن رشد و نمو می کند. و روح غریزی که به وسیله آن توان «حرکت در مکان» دارد و از جایی به جایی منتقل می شود، می خورد، می آشامد، میل جنسی دارد و... همه غرایز که در حیوان هست بدون استثنا همگی در انسان هستند.

روح سوم روح فطرت است که در حدیث زیر امام کاظم(ع) آن را «روح عقل» نامیده است چرائی این نامگذاری را بحث خواهیم کرد اکنون به عنوان دلیل حدیثی، بر تعدد روح ها در انسان به این حدیث می نگریم:

عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (ع) يَقُولُ: إِنَّ الْمَرْءَ إِذَا نَامَ فَإِنَّ رُوحَ الْحَيَّوَانِ بَاقِيَةٌ فِي الْبَدَنِ وَالَّذِي يَخْرُجُ مِنْهُ رُوحُ الْعَقْلِ.

فَقَالَ عَبْدُ الْغَفَّارِ الْأَسْلَمِيُّ: يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا إِلَى قَوْلِهِ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى»^١ أَمْ فَلَيْسَ تَرَى الْأَرْوَاحَ كُلَّهَا تَصِيرُ إِلَيْهِ عِنْدَ مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ مَا يَشَاءُ وَيُرْسِلُ مَا يَشَاءُ؟.

فَقَالَ لَهُ أَبُو الْحَسَنِ (ع): إِنَّمَا يَصِيرُ إِلَيْهِ أَرْوَاحُ الْعُقُولِ فَأَمَّا أَرْوَاحُ الْحَيَاةِ فَإِنَّهَا فِي الْأَبْدَانِ لَا يَخْرُجُ إِلَّا بِالْمَوْتِ، وَ لَكِنَّهُ إِذَا قُضِيَ عَلَى نَفْسِ الْمَوْتِ قُبِضَ الرُّوحُ الَّذِي فِيهِ الْعَقْلُ. وَ لَوْ كَانَتْ رُوحُ الْحَيَاةِ خَارِجَةً لَكَانَ بَدْنَا مُلْقَى لَا يَتَحَرَّكُ، وَ لَقَدْ ضَرَبَ اللَّهُ لِهَذَا مَثَلًا فِي كِتَابِهِ فِي أَصْحَابِ الْكُهْفِ حَيْثُ قَالَ: «وَ نَقَلْبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَ ذَاتَ الشِّمَالِ»^٢ أَمْ فَلَا تَرَى أَنَّ أَرْوَاحَهُمْ فِيهِمْ بِالْحَرَكَاتِ؟^٣

١ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَ الَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَ يُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ

مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ. (سورة زمر آية ٤٢).

٢ سورة كهف آية ١٨.

٣ بحار، ج ٥٨، ص ٤٣، ح ١٩.

پیش از ترجمه این حدیث به دو آیه که در متن آمده و ترجمه شان توجه فرمائید:

آیه ۴۲ سوره زمر: **اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى**: خداوند روح ها را بر می گیرد در زمان مرگ و نیز برمی گیرد در حین خواب روح کسی را که نمرده است (یعنی در زمان خواب نیز روح انسان برگرفته می شود درست مانند مرگ) پس نگه می دارد آن را که وقت مرگش رسیده و باز می فرستد آن را که مرگش نرسیده تا اجل مشخص.

و آیه ۱۸ سوره کهف: **وَأَنفُسُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ**: آنان (اصحاب کهف) را برمی گردانیدیم به پهلو راست و به پهلو چپ. یعنی اصحاب کهف که خوابیده بودند گاهی از پهلو چپ به راست و گاهی از پهلو راست به چپ بر می گشتند.

ترجمه حدیث: امام کاظم(ع) می فرمود: وقتی که کسی می خوابد، روح حیوانی در بدن او باقی می ماند، و آن چه از او خارج می شود «روح عقل» است.

عبد الغفار آسلی به امام(ع) گفت خداوند متعال می گوید: «خداوند روح ها را برمی گیرد در زمان مرگ و نیز برمی گیرد در حین خواب روح کسی را که نمرده است، سپس نگه می دارد آن را که وقت مرگش رسیده و باز می فرستد آن را که مرگش نرسیده تا اجل مشخص» آیا به نظر شما روح ها همگی برگرفته نمی شوند در حین

خواب که برخی از آن ها نگه داشته شوند و برخی دیگر باز گردانیده شوند؟

امام (ع) فرمود: تنها روح های عقل، برگرفته می شوند اما روح های حیات (یعنی همان روح حیوانی) در بدن باقی می ماند و اگر روح حیات خارج شده باشد، بدنی بی جان و بی تحرک می ماند. خداوند مثال این را در قرآن آورده است آن جا که درباره اصحاب کهف می گوید: «و آنان را به طرف راست و چپ می گردانیدیم» پس می بینی که روح شان در بدن شان بوده حرکت می کردند.

مرحوم کلینی در کافی، اصول، جلد اول، کتاب الحجّة «باب ذکر الارواح التي في الائمة عليهم السلام» حدیث هائی درباره تعدد روح ها در انسان آورده است.

اکنون ویژگی های هر کدام از غریزه و فطرت را گرچه خیلی مختصر، مشاهده کنیم تا آن دو بیش تر از همدیگر شناخته شوند:

ویژگی های غریزه:

- ۱- روح غریزه، علاوه بر درک گرسنگی، تشنگی و... مهم این که درد را نیز درک می کند، درکی که گیاه فاقد آن است.
- ۲- غریزه کاربرد محدودی دارد مثلاً غریزه غذا، به محض سیر شدن از کار می ماند، و همین طور غریزه جنسی.
- ۳- غریزه آینده نگر نیست و لذا حیوان در صدد ذخیره غذا برای آینده نمی آید.

کاری که مورچه یا زنبور عسل، می کند به دلیل آینده نگری و تحلیل عقلی مسئله نیست اگر چنین نیروئی داشت میلیون ها سال در یک شکل راکد زیستی در جا نمی زد. البته این دو موجود از سعهٔ بیش تر نیروی غریزه برخوردارند که نام شان نیز در قرآن آمده است. زیرا غریزه آن ها از نوعی «الهام» نیز برخوردار است «وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ...»^۱ این الهام نوعی «هدایت غریزه» است یعنی با ادبیات بحث ما باید گفت: یک فضای دیگر است که بر قدرهای غریزی آن حشره، آمده است. لیکن به حد فطرت نمی رسد و نرسیده است.

۴- غریزه کور عمل می کند؛ غریزه تغذیه فقط غذا می خواهد و دیگر کاری با این که غذا چیست، از کجاست، مال دیگران است، و حتی چرا باید غذا خورد، ندارد.

۵- غریزه کمیت گرا است و چندان کاری با کیفیت ندارد.

۶- غریزه از درک زیبایی عاجز است و لذا در امور جنسی در صدد انتخاب زیبا نیست.

۷- غریزه خود محور، خود خواه و با دیگران در تنازع ذاتی است.

۸- غریزه هرگز «پشیمان» نمی شود و لذا جهان حیوانی از دردی به نام درد پشیمانی آسوده است. غریزه فقط «اماره» است «لوامه» نیست. انسان دو نفس دارد یکی اماره یعنی غریزه و دیگری لوامه یعنی فطرت.

۱ سوره نحل آیه ۶۸.

ویژگی های فطرت:

- ۱- روح فطرت منشأ «زبان» است و حیوان هر چه تکامل یابد دارای زبان نخواهد بود.^۱
- ۲- فطرت کاربرد نامحدود دارد؛ انسان هرگز از کار نیک سیر نمی شود (البته افرادی که فطرت شان توسط غریزه شان سرکوب شده از این بحث خارجند).
- ۳- فطرت آینده نگر است حتی در صدد تامین نیازهای غریزی برای آینده نیز هست. و این نکته بس مهم است.
- ۴- فطرت به طور چشم بسته و کورکورانه عمل نمی کند.
- ۵- فطرت کیفیت گرا است، و گرایش شدیدی به کیفیت دارد.
- ۶- فطرت زیبایی شناس و هنر دوست است.
- ۷- فطرت در مواقعی که خود (یا تحت تاثیر انگیزش های غریزی) اشتباه می کند، واکنشی به نام «پشیمانی» دارد (خود نکوهیدن) قرآن فطرت را «نفس لوآمه» نامیده است که خویشتن خویش را نکوهش می کند.
- ۸- منشأ خانواده، جامعه، تاریخ، و نیز منشأ گریه و خنده در انسان، همان فطرت است که حیوان فاقد این ها است.

۱ شرح در «تبیین جهان و انسان» بخش انسان شناسی.

۹- منشأ «تحریم جنسی با محارم» فطرت است این تحریم در اصل یک پدیده اعتباری و قراردادی نیست.^۱

۱۰- انگیزش «دل سوزی»: حیوان گاهی در کمک به همنوع خود می کوشد اما برای گرفتاری و مرگ آن چیزی به نام دلسوزی ندارد.

۱۱- حیوان گرایش به همنوع دارد و تا فرزندش ناتوان است در حفظ آن می کوشد اما نسبت به آن‌ها «مودت» ندارد- مودت با محبت فرق دارد- حبّ خود و حبّ همنوع در حیوان هست اما مودت نیست. مودت کار فطرت است. حیوان اگر همدم خود را از دست بدهد، افسرده می شود و همین طور اگر زندانی شود در این خصلت اخیر با فطرت شریک است.

۱۲- برخی حیوانات تربیت پذیر هستند لیکن در آن‌ها همیشه طبیعت بر تربیت تفوق دارد.^۲

۱ شرح بیش تر در «تبیین جهان و انسان» و نیز: بخش «توتم و تابو» در کتاب «کاربرد تک واژه الرحمن در

انهدام توتمیسم عرب» در سایت بینش نو.

۲ گویند: پادشاهی با وزیرش در این مسئله اختلاف نظر داشتند: شاه چند گربه را تربیت نمود که هنگام غذا خوردن او شمعدان را در دست می گرفتند و شاه غذایش را می خورد. روزی از وزیر خواست که با او شام بخورد و گفت: می بینی که تربیت چه تاثیری در گربه‌ها ایجاد کرده شمعدان‌ها را نگه داشته اند و در صدد غذا خوردن نیستند.

وزیر گفت: پاسخ حضرت اجل را فردا شب سر همین سفره و در حضور همین گربه‌ها خواهم گفت. فردای آن

روز موشی را در جیبش آورد و به وسط سفره رها کرد، گربه‌ها شمعدان‌ها را انداخته و به طرف موش پریدند.

۱۳- غریزه در حدی کاربرد ندارد که حیوان به عنوان «یک موجود مکلف» شناخته شود و هرگز نمی توان یک حیوان را به عنوان «مجرم» مجازات کرد و اگر کسی چنین کند خود دچار سلطه غریزی و نقص فطرت است. و این یک واقعیتی است که همه مردمان جهان اعم از اهل دانش و غیر دانشمندان، بر آن اجماع دارند.

۱۴- فطرت «دگر خواه»، «دگر دوست» و «ایشانگر» و «جامعه محور» است.

فطرت نه غریزه است و نه تکامل یافته غریزه، روح دیگر است روح سوم است که به انسان داده شده و مراد از «و تَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي» همین روح سوم است. البته نه به آن معنی که صوفیان از قدیم و صدرائیان از زمان صدرا، می گویند روحی که بر آدم دمیده شد از روح خدا بود. زیرا خداوند منزّه از آن است که روح داشته باشد، خدا خالق روح است به وجود آورنده روح است که: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» بگو روح یک پدیده امری است نه خلقی، همان طور که در فصل اول به شرح رفت.

مراد از «روحی»- روحم-، به اصطلاح ادبی «اضافه ملکیه» است یعنی از روحی که مخلوق خودم بود بر آدم دمیدم. حدیث های فراوانی در این باره داریم که به اصطلاح «متواتر» هستند.^۱

۱ از جمله رجوع کنید: بحار، ج ۵۸ ص ۲۸ ح ۱ که مثلش را نیز از کافی و نیز از احتجاج نقل کرده است. و

همچنین بحار همان ص ۳۲ ج ۵ و ص ۴۲ ج ۱۳. و حدیث هانی که درباره خلقت روح پیامبر(ص) و ائمه(ع) و دیگران
←

وانگهی در این مسئله عقل بالاستقلال نیز حکم می کند که: اولاً
اگر خدا روح داشته باشد، مرکب می شود.

ثانیاً: اگر خدا روح داشته باشد لازمه اش وجود دو چیز ازلی، است:
خدا و روح خدا.

ثالثاً: اگر خدا از روح خودش به آدم دمیده باشد، وجود خدا تجزیه
پذیر می شود و هر متجزی مرکب است.

قضا: خداوند متعال خواست و قضا کرد که موجودی دارای روح
باشد و چنین شد. این روح سوم نیز مانند روح غریزه و روح نباتی به
محض ایجاد، به جریان قدرهای جهان پیوست. یعنی بخش دیگری از
قدرها به قدرهای جهان افزوده شد که همگی زیر سلطه قضا کار می
کنند.

عقل: عقل نیز پدیده ای است خارج از موضوع علم و دانش، یعنی
یک پدیده امری است نه خلقی، با قضا ایجاد شده نه به وسیله قدرها
همان طور که پیش تر در موارد متعدد به شرح رفت. علم و دانش به
«چیستی عقل» راه ندارد همان طور که به چیستی هر پدیده امری راه
ندارد.

عقل نیز از سنخ روح و روحانیات است مانند روح نباتی، روح
غریزه و روح فطرت. لیکن نیرو و کاربرد آن فقط «تشخیص» است

→ آمده اند. از آن جمله: کافی ج ۱ ص ۳۸۹ و بحار، ج ۵۸ ص ۴۳ ج ۲۰ و ص ۴۴ ج ۲۱ و ص ۴۵ ج ۲۲. که همگی تصریح

کرده اند روح مخلوق است و در برخی از آن ها به «اضافه ملکیه» نیز تصریح شده است.

کارش شناخت هستی خدا (نه چستی خدا) و شناخت جهان هم در بُعد هستی و هم در بُعد چستی و شناخت قدرها و برآیند و فرآیند قدرها.

همان طور که عقل راهی به شناخت چستی خدا ندارد به شناخت قضا و قضایا راه ندارد اما به شناخت هستی قضایا (یعنی این که قضایا هستند) راه دارد به طوری که تا این جای دفتر به شرح رفت.

رابطه روح فطرت و عقل: روح فطرت آشیانه و جای گاه عقل است اگر انسان دارای روح سوم نمی شد عقل را به او نمی دادند همان طور که به باهوش ترین حیوان نداده اند. و لذا دیدیم که امام کاظم (ع) روح فطرت را «روح عقل» نامید.

درست است: عقل از سنخ روحانیات است اما پیش از روح ها ایجاد شده است: «العقل و هو اول خلق من الروحانیین»^۲: عقل اولین چیز از روحانیین است که آفریده شده.

۱ مکتب قرآن و اهل بیت (ع) برای «چستی خدا» همیشه تعریف سلبی و تنزیهی گفته اند «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَ لَمْ

يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» و «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، و «شئی لا کالاشیا...» و ... و هرگز تعریف اثباتی نگفته اند. رجوع کنید به مقاله «پرستش اسما. الله» در سایت پیش نو.

۲ کافی، اصول، کتاب العقل و الجهل، حدیث ۱۴ - بحار، ج ۱ ص ۱۰۹.

یادآوری: پیش تر نیز اشاره شد لفظ «خلق» دو کاربرد دارد:

الف: خلق در مقابل امر: در این کاربرد خلق و مخلوق یعنی چیزی که از طریق قدرها و براساس قوانین خلقت

آفریده شده.



اما زمانی به انسان داده شده که انسان پیش از آن هر سه روح را داشته است. به حدیث زیر توجه فرمائید:

عَلِيٌّ (ع) قَالَ: هَبَطَ جَبْرَائِيلُ عَلَى آدَمَ (ع) فَقَالَ: يَا آدَمُ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أُخَيِّرَكَ وَاحِدَةً مِنْ ثَلَاثٍ فَأَخْتَرْتُهَا وَدَعَا اثْنَيْنِ.

فَقَالَ لَهُ آدَمُ: يَا جَبْرَائِيلُ وَمَا الثَّلَاثُ؟

فَقَالَ: الْعَقْلُ وَالْحَيَاءُ وَالِدِّينَ.

فَقَالَ آدَمُ: إِنِّي قَدْ اخْتَرْتُ الْعَقْلَ.

فَقَالَ جَبْرَائِيلُ لِلْحَيَاءِ وَالِدِّينِ انصَرِفَا وَدَعَا.

فَقَالَا: يَا جَبْرَائِيلُ إِنَّا أُمِرْنَا أَنْ نَكُونَ مَعَ الْعَقْلِ حَيْثُ كَانَ.

قَالَ: فَشَأْنُكُمْ^۱.

ترجمه: علی (ع) فرمود: جبرئیل به پیش آدم آمد و گفت: من مامور هستم تو را در انتخاب یکی از سه چیز، مخیر کنم.

→ ب: خلق در مقابل اسم «خالق» که اسم خدا است در این کاربرد هر چه هست و وجود دارد دو قسم است:

خالق و مخلوق.

خلق یا مخلوق در این اصطلاح شامل آن هائی نیز می شود که با امر و قضا (کن فیکون) ایجاد شده اند. لفظ خلق

در این حدیث در کاربرد دوم به کار رفته است.

۱ کافی، اصول، کتاب العقل و الجهل، حدیث ۲.

آدم گفت: آن سه چیز چیست؟
جبرئیل گفت: عقل، حیا، دین.
آدم گفت: من عقل را برمی‌گزینم.
جبرئیل به حیا و دین گفت: شما دو تا برگردید و آدم را ترک کنید.
آن دو گفتند: ما مامور هستیم همراه عقل باشیم هر جا باشد.
جبرئیل گفت: پس باشید در ماموریت تان.
این حدیث به ما می‌گوید: آدم پیش از آن که عقل را دریافت کند،
زنده، دارای درک و حتی توان نطق و سخن گفتن بود. زیرا آدم علاوه
بر روح غریزه که دارای درک است روح فطرت را نیز دریافت کرده
بود که گفته شد روح فطرت منشأ «زبان» است.
امروز هم افرادی یافت می‌شوند که زبان هم دارند اما عقل ندارند.
انسان بی عقل، درک دارد هم همه غرایز را درک می‌کند و هم
چیزهایی فراتر از آن را، اما درکش سطحی است و نمی‌تواند به علم و
دانش برسد. عقل منشأ علم، دانش، کشاورزی و صنعت است. و نیز
تشخیص ستودگی‌ها و نکوهیدگی‌ها (خوبی‌ها و بدی‌ها) با عقل است.
یعنی روح فطرت گرچه منشأ خوبی‌هاست اما پیش از دریافت
عقل از تشخیص خوبی‌ها و بدی‌ها ناتوان بوده، وقتی که عقل را
دریافت کرد «نفس لوّامه» شد. زیرا که حدیث فرمود «حیا» به همراه
عقل به آدم داده شد.
و همچنین: روح فطرت گرچه منشأ خوبی‌هاست و آدم را صاحب
زبان هم کرده بود، اما توان شریعت و تنظیم یک نظام حقوقی برای

بشر را نداشت که منشأ «دین» نیز عقل است. دین در این حدیث تنها به معنی «فقه» و فروع دین است. زیرا از خود حدیث معلوم است که آدم پیش از دریافت عقل دقیقاً خدا شناس بود حتی مخاطب جبرئیل قرار می گرفت.^۱ و یکی از اصول مکتب قرآن و اهل بیت (ع) این است که: خدا شناسی، فطری است.

کانون و مرکز «دین خواهی» و «خدا گرایی» فطرت و انگیزش های فطری هستند اما کمال دین و فعلیت کامل آن، با عقل است که «مَنْ كَانَ عَاقِلًا كَانَ لَهُ دِينٌ»^۲ عصاره حدیث های فراوانی است.

تکلیف: اگر عقل به آدم داده نمی شد او و نسلش مکلف به تکلیفی نمی شدند. زیرا نه تنها روح غریزی قابل تکلیف نیست و گفته شد قابل مؤاخذه نیست، روح فطری نیز چنین است. زیرا صرفاً درک فطری محض، برای تکلیف، کافی نیست. فطرت زمینه را برای عقل و تکلیف آماده می کند، عقل است که انسان را مکلف می کند. در این باره نیز علاوه بر آیه های فراوان قرآن، حدیث های بسیاری داریم.^۳

در پایان این بخش نیز یادداشت می کنیم:

- ۱- انسان دارای روح سوم است که روح فطرت است.
- ۲- روح فطرت غیر از روح غریزه است.

۱ بنابر این، حتی نظام های حقوقی پارلمان تاریستی نیز از عقل ناشی می شود لیکن....

۲ حدیث ها، از جمله در کافی کتاب العقل و الجهل.

۳ از جمله، همان.

- ۳- منشأ خانواده، جامعه، تاریخ، فرهنگ، روح فطرت است.
- ۴- فطرت دریافت کننده عقل است انسان با دریافت روح فطرت به دریافت عقل استحقاق پیدا کرده است.
- ۵- روح فطرت با کار امری و قضائی ایجاد شده است نه از طریق قدرها. بنابراین چستی فطرت از موضوع علم و دانش خارج است علم تنها هستی آن را در می یابد.
- ۶- عقل نیز با کار امری و قضائی ایجاد شده نه از طریق قدرها، بنابراین چستی عقل از موضوع علم خارج است و علم تنها هستی آن را در می یابد.
- ۷- درک های غریزی و فطری محض برای «تکلیف» کافی نیست، عقل است که انسان را مکلف می کند.
- ۸- از آغاز این دفتر تا این جا، به طور گذرا به ذهن مان بیاوریم: از آغاز ایجاد جهان تا پیدایش موجودی به نام انسان، آن همه قدرها و قوانین جهان و فرمول های جهان کار کرده اند و نیز به طور گذرا به یاد آوریم: آن همه قضاهاى موردی و نیز دو قضای دائمی (یک: جوشش دائمی انرژی و ماده از مرکز جهان- دو: قضای دائمی همراه با جریان قدرها که کار هر قدر و هر قانون بدون اذن و تدبیر نیست) همگی یعنی هم جریان قدرها و هم قضاها به طور جبری کار کرده اند تا انسان را به وجود آورده اند. انسان: موجودی که دارای درک، اراده تعقل و اختیار است.

جبر، تفویض، امر بین الامرین

به تدریج حساسیت بحث بیش تر می شود: این بخش از مباحثه، باید در چهار عرصه بررسی شود:

اول: عرصه رابطه انسان با جهان، جهانی که با قدرهای جبری و قضاهای جبری اداره می شود.

دوم: یکی از دو جریان جبری، یعنی جریان جبری قدری درهم می شکند.

سوم: برآیند درک، اراده و عقل انسان با قدرها و قضاهای جهان.

چهارم: شناخت حکمت و حکمت های خداوند.

عرصه اول: انسان جزئی از این جهان است و در پایان هر بخش گفته شد: هر چیزی که با کار امری و قضائی ایجاد می شود بلافاصله به جریان عمومی قدرها می پیوندد. و در بستر قضا و قدر که به هم تنیده و جاری هستند، جاری می شود.

بنابر این انسان به عنوان جزئی از جهان مشمول همه آن قضاها و قدرها است حتی نه تنها وجودش بل پیدایش توان درک، تعقل و اختیار او نیز مشمول آن جبرها است.

همان طور که جهان به سر خود رها نشده و حتی به امید جریان قدرها نیز رها نشده، انسان نیز چنین است؛ ممکن است روح نباتی را از او بگیرند و هیچ رشد و نمو جسمی نداشته باشد، ممکن است روح غریزی و نیز روح فطرت را از او بگیرند. و همچنین ممکن است درک خود را از دست بدهد و همچنین ممکن است فاقد اراده گردد، و یا قدرت تعقل را از دست بدهد.

و مهم تر این که: بلی و مهم تر این که: درک، اراده و عقل انسان نیز مشمول قضائی که آن را «اذن و تدبیر» نامیدیم (- البته قرآن نامیده است نه ما- که یک جریان مداوم قضائی است و همراه است با جریان قدرها و قوانین جهان و برآیند و فرآیند آن قوانین، بدون اذن قضائی نمی توانند کار کنند) می باشد.

قرآن: «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ»: خداوند میان انسان و قلبش حائل می شود.

یعنی گاهی در درک انسان خللی پیش می آید، گاهی نیز خداوند اراده او را عوض می کند، و گاهی هم در تعقل او تصرف می کند.

جبر، تفویض، امر بین الامرین ۱۲۵

جریان بحث در جبر و اختیار، قضا و قدر، قهراً طوری است که مخاطب معمولاً از زاویه منفی به آن‌ها می‌نگرد. زیرا انسان نفع طلب است روح غریزی همیشه در صدد جلب منافع و گریز از ضرر است و این است که در این بحث دچار منفی‌نگری می‌شود. در حالی که چنین نیست و این‌گونه تصرفات خدا بیش‌تر به نفع انسان است تا ضررش. او کریم، رحیم، مُنعم و مُنعم است. اَمَّا قَهَّارٌ، جَبَّارٌ، غضب‌کننده هم هست.

نتیجه: خداوند ادراک، اراده و تعقل بشر را نیز به سرخود رها نکرده است.

عرصه دوم: یکی از دو جریان جبری درهم می‌شکند: خود انسان و درک او و اراده او و تعقل او مولود دو جبر قدری و قضائی هستند. جبر قضائی همیشه باقی است و انسان تا ابد مشمول آن است و غیر از دعا، استغفار و توکل، راهی برایش نیست؟ «يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ»^۱ و «يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ»^۲.

اما این موجود با درک و اراده و تعقل، پس از آن‌که در اثر دو جبر مذکور به وجود آمد، نه تنها جبر قدری را درهم شکست بل با قدرها بازی کرد، قوانین و قدرهای طبیعت را بر علیه طبیعت به کار گرفت این بار نوبت انسان بود که قدرها را مجبور کند، که با استفاده

۱ سوره آل عمران، آیه ۴۰.

۲ سوره ابراهیم، آیه ۲۷.

از خود قَدَرها بر خود قَدَرها مسلط و حاکم گشت و طلیعۀ پیام «إِنِّي
أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» محقق گردید.

انسان سنگ و گل را روی هم چید مسکن اولیه را ساخت، از گل
ظرف درست کرد در آتش گذاشت کوزه درست کرد، پنبه را ریسیده
برهم بافت لباس کرد و... یعنی قدرها را در خدمت گرفت و در
طبیعت به نفع خودش تصرف کرد. آفرید و به لطف و رحمت احسن
الخالقین، خالق شد.

انسان در برابر جبر قَدَری روز به روز بر دایره فتوحات خود افزود
و گام به گام پیش می رفت و قَدَرهای «جَبَّار» را به «مجبور» تبدیل می
کرد و می کند.

فرشتگان که خود زمانی بر آدم سجده کرده بودند اینک نظاره گر
سجده قدرها در برابر انسان هستند.

اما انسان با این همه تَفَوُّق که مصداق «برترین مخلوق» گشته و گل
سرسبد هستی شده است تنها به بخشی از قَدَرها مسلط شده و دایرۀ
فتوحاتش در عرصه بس پهناور قدرها، گام کوچک و نقطه بی بُعد
است حتی در همان نقطه بی بعد که انسان فتح کرده است قَدَرها به
طور کلی تسلیم نشده اند؛ ساخته های او را می فرسایند و بالاخره از
بین برده و تابع جریان پیشین خود می کنند: خانه اش را آوار، لباسش را
مدرس، ماشینش را قراضه و قراضه اش را به خاک تبدیل می کنند و...

و بالاخره کره زمینش را نیز متلاشی خواهند کرد. «دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا»!

آن چه به انسان داده شده فقط «یک فرصت» است و بس. عرصهٔ سوم: انسان در این چالش، از قدرها استفاده کرده بر خودشان مسلط می شود؛ آن ها را یک به یک شناسائی می کند و هر چه بیش تر شناسائی کند آن قدر دانشمندتر می شود. و به هر میزان با برآیند و فرآیند آن ها آشنا باشد به همان میزان بر بهره وری خود می افزاید، نیازهای خود را بر طرف می کند. «محاسبه گر» است و «نتیجه گیر»، و بر این اساس به لطف احسن الخالقین، آفریننده است و خالق.

اما (گفته بود همین امّاها کار را خراب می کنند): آیا انسان در این چالش در قبال قدرها مستقل است؟ فقط انسان است و این قدرها؟ درست است: خداوند متعال انسان را با اراده و عقل آفرید و گفت: این تو و این هم قدرهای جهان، ببین تا چه داری از عرضه نشان بده. امّا او را به طور مستقل به سرخود رها نکرده است. چرا؟ خداوند کریم خداوندی که «وَسِعَتْ رَحْمَتُهُ كُلَّ شَيْءٍ» و «سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ» است، چرا از استقلال دادن به انسان مضایقه کرده است؟

برای این که:

۱- ذات و ماهیت جهان «پدیده» و «غیر ازلی» است هر چیزی که آن را پدید آورده باشند نیازمند نگه داری هم هست که پیش تر گفته شد:

جهان مساوی است با نیاز یعنی جهان «عین نیاز» است. و اگر قرار بود جهان نیازمند نباشد، می شد یک خدای دوم و این محال است زیرا مصداق تناقض است: هم پدیده باشد و هم پدیده نباشد. یا: هم ازلی باشد و هم ازلی نباشد.

۲- انسان نیز اولاً جزء همین جهان است. ثانیاً با صرف نظر از جزئیات انسان نسبت به جهان، خود انسان پدیده است و ازلی نیست، نیازمند است بل عین نیاز است. پس نیازمند نگه داری است.

۳- رفتار انسان با قدرها در دو محور و بر اساس دو نوع انگیزش های روح غریزی و انگیزش های فطری است. اگر هر دو روح با یک تعادل به وحدت برسند و انگیزش های «متعادل واحد» داشته باشند، رابطه انسان با قدرها و نیز سلطه اش بر قدرها تنها در جهت مثبت خواهد بود، و شناسائی قدرها و بهره وری از برآیند و فرآیند آن ها در مسیر انسانی خواهد بود. اما اگر انگیزش های غریزی بر فطرت مسلط شود جهت و مسیر استفاده از قدرها، منفی خواهد گشت.

با این که خدا به انسان استقلال نداده، بشر با استفاده از قدرها شمشیر ساخت و با آن کشت، با محاسبه قدرها باروت درست کرد و با آن منفجر کرد، تفنگ، توپ، تانک و بالاخره به حدی انبارها را با بمب اتمی انباشت که توان تخریب کره زمین را دارند.

آیا چنین موجودی سزاوار استقلال است؟

عقل یک ابزار است؛ اگر غریزه و فطرت به طور متعامل از آن بهره برداری کنند انسان سعادت‌مند می‌شود. و اگر غریزه، فطرت را سرکوب کند و این ابزار را در اختیار بگیرد، انسان بدبخت‌ترین موجود می‌شود.

قرآن این تعادل و تعامل را «تقویم» و «قوام متعادل و منظم» نامیده و سلطهٔ غریزه بر فطرت را حالت «اسفل سافلین» - پست‌ترین پست‌ها - نامیده است:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ^۱ ما بودیم و انسان را در بهترین قوام تقویم کردیم و به او امکان دادیم تا پست‌ترین پست‌ها شود.

انسان یا والاتر و برتر از همه مخلوقات است و یا پست‌تر از همه آن‌ها.

۴- تکلیف: چون انسان اراده و عقل دارد، مکلف شده است. و اساساً اراده و عاقل بودن یعنی «عین تکلیف». با صرف نظر از هر تکلیف، همین که انسان قدرها را شناسائی می‌کند و با استفاده از آن‌ها بر آن‌ها مسلط می‌شود، خود، یک تکلیف است.

با صرف نظر از آخرت و معاد، همین که انسان عاقل و با اراده آفریده شده، یعنی مکلف آفریده شده است. او مکلف است قدرها را

۱ سوره تین، آیه ۴ و ۵.

شناسائی کند و بر آن ها فایق آید. حتی اگر خداوند به صورت تشریح هیچ تکلیفی را از او نخواهد.

اما سنگ چنین نیست زیرا که نه اراده دارد و نه عقل. انسان «تکلیف تکوینی» دارد پیش از آن که «تکلیف تشریحی» برایش بیاید. در نگاه سطحی عدم استقلال انسان یک «مضایقه» از ناحیه خدا، به نظر می آید. اما در نگاه عمیق، عدم استقلال او یک نعمت است برایش که خداوند او را در قبال قدرها و شناسائی درست آن ها، و بهره وری صحیح از آن ها، او را تنها نگذارد. زیرا عمل به این تکلیف تکوینی سخت دشوار است؛ سلطه بر قوانین عظیم جهان، بزرگ ترین حادثه ای است که خدا ایجاد کرده و فرار است این سلطه به دست انسان تحقق یابد.

عرصه چهارم: عدم استقلال در هر دو جانب هست: در جانب اراده و تعقل انسان. و در جانب قدرها:

جانب اول: این همان مصداق «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ»^۱ است که در عرصه اول به شرح رفت: خداوند گاهی در اراده و تعقل انسان دخالت می کند و او را در این دو کار بر سرخود رها نکرده است.

جانب دوم: کسی که بر اساس شناخت قدرها و محاسبه برآیند آن ها کاری را می کند، معلوم نیست که قدرها در همان وضعیت که او

۱ سوره انفال، آیه ۲۴.

جبر، تفویض، امر بین الامرین ۱۳۱

محاسبه کرده، باقی خواهند ماند یا بر اساس قضای «اذن و تدبیر» که همیشه به همراه قدرها هست، دچار تغییر خواهند شد؟-

مثال: کشاورز بر اساس شناختی که از بذر، خاک، آب، موسم کاشت و موسم برداشت، میزان بارش ها، برآیند سرما، و... دارد، و محاسبات لازم را انجام داده و بر اساس آن برنامه ریزی و کار می کند.

درست است و نیز فرض می کنیم که هیچ اشتباهی نکرده است. یعنی در درک، اراده و تعقل او هیچ تصرفی از نوع مذکور در «عرصه اول» رخ نداده. اما آن قدرها و قوانین طبیعت که او محاسبه کرده ممکن است دچار تغییر شوند.

هوشمندی: دو نفر را به نظر بیاوریم که فرضاً هر دو به یک میزان از اراده، قدرت تفکر و تعقل و کاردانی برخوردار هستند، یکی از آن ها در هر دو عرصه با چهره موافق قدرها روبه رو می شود و دیگری یا در عرصه اول دچار تصرف می شود، و یا در عرصه دوم با تغییر در قدرها مواجه می شود و کارش به نتیجه نمی رسد. اولی مدعی است که هوشمند و فردی زیرک و کاردان است و دیگری را متهم می کند که هوشمند، زیرک و یا کاردان نیست.

دومی می گوید: قضا و قدر با من هماهنگ نبود! و سخنش درست است.

۱ و یا به قول اروپائیان در عصر «دین ستیزی» می گوید: شانس با من نبود.

البته فقط در این «فرض» که فرض شد، سخنش درست است نه در همه جا که عادت کرده ایم تنبلی یا بی دقتی و نقص در برنامه ریزی را به حساب قضا و قدر بگذاریم.

بنابر این: خداوند انسان را در برابر قدرها و محاسبات قدرها و برنامه ریزی مطابق قدرها، نیز به سرخود رها نکرده است.

تفویض: تفویض یعنی «واگذاشتن انسان به خودش». تنها انسان است و قدرها. اعتقاد به تفویض دو اشکال اساسی دارد (با صرف نظر از اشکالات جزئی):

۱- بر خلاف واقعیت جهان هستی است (به گمانم با این همه بحث این حقیقت برای مان روشن شده است) و یک جهل و نادانی بزرگ است.

۲- اعتقاد به تفویض، انسان را از خدا و خواست های خدا، غافل می کند؛ در نتیجه برای او جایی برای دعا و توکل، نمی ماند. خداوند در ارادی ترین، و اختیاری ترین کار انسان نیز حضور عملی دارد.

امربین الامرین: از همه بحث های این بخش به این نتیجه می رسیم که انسان در کارهایش مجبور نیست. زیرا درک، اراده و تعقل دارد. و همچنین انسان اختیار مطلق (اختیاری که به سرخود رها شده باشد) نیز ندارد: انسان مختار مطلق نیست. یعنی اعتقاد به تفویض، صحیح نیست،

جبر، تفویض، امر بین الامرین ۱۳۳

اصل اساسی مکتب قرآن و اهل بیت(ع) در این مسئله بس بزرگ، و رکن رکن آن، «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ»^۱ است.

این مکتب می گوید: چرا دچار «دوئالیسم» می شوید؛ یا جبری و یا تفویضی می شوید؟ چرا فقط سفید یا سیاه می بینید رنگ های دیگر هم هست. در این مسئله نیز راه دیگر هست که عین برنامه آفرینش است و آن راه سوم است که امر بین الامرین است.

می پرسیدند: آیا غیر از جبر و تفویض هم چیز معقول و قابل درکی هست؟ راه سوم وجود دارد؟ پاسخ می شنیدند «أَوْسَعُ مِمَّا بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ»^۲: چرا در تنگنا قرار می گیرید راه سوم هست پهناور تر از مابین آسمان و زمین. زیرا آسمان و زمین و کل کائنات بر اساس امر بین الامرین اداره می شوند. همان طور که امر بین الامرین را در مبحث «جهان بی جان» نیز مشاهده کردیم.^۳

در پایان این بخش (که طولانی تر هم شد) یادداشت می

کنیم:

۱ بحار، ج ۴ ص ۱۹۷ و ج ۵ ص ۱۱ و ص ۱۷ و ص ۲۲ و ص ۵۶- کاف، ج ۱ ص ۱۶۰.

۲ کاف، ج ۱ ص ۱۵۹ دو مورد. بحار، ج ۵ ص ۵۱.

۳ در فصل آخر در این باره شرح بیش تر خواهد آمد که: اشتباه دیگران در این است که «اختیار» را با «تفویض»

به یک معنی می دانند.

- ۱- خود وجود انسان محصول و مولود جبرهای قدری و جبرهای قضائی است.
- ۲- درک، اراده و عقل را نیز جبراً به انسان داده اند، انسان خودش، خودش را صاحب درک، دارای اراده و واجد عقل، نکرده است.
- ۳- خداوند در اراده و تعقل انسان نیز دخالت می کند و آن را به سرخود رها نکرده است.
- ۴- یکی از دو جبر (جبر قضائی و جبر قدری) که جهان را اداره می کنند، در مقابل انسان با اراده و عاقل، درهم می شکنند.
- ۵- جبر قضائی همچنان هست تا ابد. و انسان در برابر آن غیر از دعا، استغفار و توکل، راهی ندارد. و آن چه در برابر انسان شکسته می شود جبر قدری است.
- ۶- انسان قوانین و قدرهای طبیعت را بر علیه خود آن ها به خدمت می گیرد و بر آن ها مسلط می شود.
- ۷- سلطه انسان بر قوانین و قدرها و سلطه او بدین وسیله بر طبیعت، نمودی از پیام «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» است.
- ۸- قدرها برای ابد تسلیم انسان نمی شوند؛ خانه او را آوار، لباس او را مندرس، ماشین او را قراضه و حتی کرة زمینش را نیز متلاشی خواهند کرد.
- ۹- عقل یک ابزار است.
- ۱۰- انسان، اگر روح غریزه و روح فطرتش به طور متعامل و متعادل کار کنند، عقل ابزاری می شود در دست این عامل متعادل و

جبر، تفویض، امریین الامرین ۱۳۵

متعامل. و اگر روح غریزه بر روح فطرت مسلط شود، عقل می شود ابزار دست فقط غریزه و بمب می سازد.

۱۱- اگر آن تعامل و تعادل باشد، انسان دارای «احسن تقویم» می شود و اگر روح غریزه بر روح فطرت مسلط شود انسان می شود «اسفل سافلین».

۱۲- خداوند اراده و تعقل انسان را نیز به سرخود رها نکرده و در آن ها نقش دارد.

۱۳- شناخت قدرها و محاسبات بر اساس قدرها و برنامه ریزی بر اساس آن ها که انسان می کند، قابل تغییر هستند. زیرا خدا قدرها را نیز به سرخود رها نکرده است.

۱۴- خداوند در ارادی ترین و اختیاری ترین کار انسان نیز حضور دارد.

۱۵- بنابر این هم اعتقاد به جبر و هم اعتقاد به تفویض، هر دو باطل است و حقیقت و واقعیت در این مسئله بزرگ «امریین الامرین» است.

فصل چهارم

علم خدا

حکمت خدا

قدرت خدا

تناسب علم، حکمت و قدرت با تغییر.

بداء

اشعری و معتزلی

کهن پرسش تاریخ

تکمیل مباحث سه فصل پیش

از آغاز این دفتر تا پایان فصل سوم روشن شد که: نه جهان فیزیک (جهان بی جان) و نه جهان جان دار اعم از گیاه، حیوان و انسان، هیچ کدام به امید قدرها به سرخود رها نشده اند، و نه خود قدرها و نیز نه انسان، اراده انسان، عقل انسان، کار و افعال انسان همگی (علاوه بر قضاهای موردی) تحت این، تدبیر و مدیریت، هستند «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»^۱. «ما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا»^۲. اکنون پرسش این است: چرا خداوند جهان را که آفرید آن را طوری نیافرید که خودکار، اتوماتیک و به طور مستقل کار کند؟ آیا قدرت آفریدن چنان جهانی را نداشت؟

۱ سوره الرحمن، آیه ۲۹.

۲ سوره انعام، آیه ۵۹.

پاسخ: پیش تر به شرح رفت که آن «چنان جهان» ی که در ذهن پرسش کننده است نمی تواند مخلوق باشد باید خودش خدا باشد و دو خدا در کنار هم باشند. زیرا جهان «پدیده» است و پدیده نمی تواند «ازلی» باشد. و نیز پدیده نمی تواند «متغیر» نباشد زیرا خود «پدید آمدن» امّ التّغییر و مادر تغییر هاست. می توانید فرمول بنویسید:

جهان - تغییر = جهان - جهان.

و همین تغییر جهان و اشیاء جهان است که «زمان» نامیده می شود. و جهان و اشیائش زمانمند هم هست.

و نیز خود این که جهان وجود نداشت پدید آمد، امّ مکان و مادر مکان و مادر مکانمند بودن جهان و اشیاء جهانی است. پس جهان و اشیائش مکانمند هم هستند:

جهان - مکانمندی = جهان - جهان.

جهان نمی تواند خودش. خودش را به وجود آورد، پس خدائی آن را به وجود آورده است:

جهان - آن فعل ایجادی خدا = جهان - جهان.

پس: جهان نیازمند به یک به وجود آورنده است و این نیز امّ الحاجة و مادر نیازهاست و:

جهان - نیاز = جهان - جهان.

بنابر این: جهان = تغییر، زمان، مکان و نیاز.

و: جهان متغیر، زمانمند، مکانمند و نیازمند = موجود غیر ازلی.

آن «چنان جهان» ی که در ذهن پرسش کننده است فارغ از تغییر، زمان، مکان و نیاز است، که در این صورت می شود یک خدا. بنابر این خود پرسش یک «تناقض» و یک تصور غلط است او می گوید: خداوند جهانی را پدید بیاورد با این ویژگی، و هم می گوید آن را پدید نیاورد. بالاخره خداوند یا باید آن را پدید بیاورد و یا پدید نیاورد. اگر پدید آورد، می شود پدیده، نیازمند، زمانمند و مکانمند. و اگر پدید نیاورد که از سخن پرسش کننده خارج است.

و در عبارت دیگر: این پرسش دقیقاً به این معنی است که چرا خداوند یک «جهان بی نیاز» نیافرید. و توجه ندارد که بی نیاز فقط خداوند است زیرا بی نیاز یعنی «مطلق» و مطلق یعنی «بی نهایت» و بی نهایت یعنی «ازلی» نه پدیده:

بی نیاز = مطلق = بی نهایت = ازلی = خدا.

بنابر این: جهان نمی تواند بی نیاز باشد و نمی تواند مستقل باشد؛ نیازمند تغذیه، اذن، تدبیر و مدیریت است و تغذیه، اذن، تدبیر و مدیریت، یعنی ایجاد تغییر.

سطرهای بالا یک بازگویی بود از مباحث گذشته.

اما پرسش فوق در قالب های دیگر نیز آمده است که منشأ آن اعراض اکثریت امت از امامت و چسبیدن شان به دامن افراد فاقد علم است که اکنون به یک معضل ۱۴۰۰ ساله تبدیل شده. زمانی معتزله و اشعریه حدود ۵۰۰ سال روی آن بحث و چالش داشتند که مسئله به

«قیل و قال مدرسه» موسوم گشت^۱ زیرا هرگز به نتیجه نمی رسید و بهانه خوبی به دست صوفیان و ارسطوئیان افتاد که عرصه پهناور جامعه اسلامی را میدان تاخت و تاز قرار داده و اسلام را به شدت آلوده کردند.

شیعه نیز که یک حزب قاچاق و همیشه در معرض سرکوب، قتل عام ها و خفقان بود تنها می توانست و سعی می کرد دستکم فقه اهل بیت(ع) را حفظ کند و برای پروراندن کافی و کامل این قبیل مسائل نه امکانات داشت و نه می توانست.

متأسفانه فرصت هائی که به دست شیعه افتاد یا خیلی کوتاه مدت بود و یا توسط عده ای به تقلید سنیان در پروراندن تصوف و ارسطوئیات، مصرف شد به ویژه در ارسطوئیات که گوی سبقت از سنیان بر بودند و به انتزاعات ذهنی پرداختند و نام این سفسطه را فلسفه گذاشتند که هنوز هم دست بردار نیستند.

در این دفتر چندین نوع کار امری (کار قضائی) خدا، معرفی شد و به شرح رفت.

همگان به چیزی به نام «قضا» اعتقاد دارند اما نه قضا را به طور صحیح معنی کردند و نه قدر را. اعتقادها در این باره گنگ بوده و هست. این گنگی منشأ پرسش هائی شده است:

۱ سنیان هر دو پیش (معتزله و اشعری) را کنار گذاشتند و دیگر توبه کردند به سراغ شرح و تبیین اصول دین

بروند. و اگر هم باز به سراغ این مباحث بروند همان سرنوشت تکرار خواهد شد. زیرا این قبیل مسائل در جهان از

آغاز تا به امروز در هیچ مکتبی و با هیچ پیشینی قابل فهم و حل نیست مگر در مکتب اهل بیت(ع).

۱- خداوند عالم است و علمش بی نهایت است. پس چرا باید در روند قدرهای جهان به طور مرتب ایجاد تغییر کند؟ تغییر دادن کار ما انسان هاست: برنامه ای را می ریزیم سپس مشاهده می کنیم در مواردی از آن اشتباه کرده ایم آن را تغییر می دهیم.

۲- خداوند حکیم است و حکمتش بی نهایت است. جریانی که پیش از تغییر بود حکیمانه بوده پس چرا به آن تغییر می دهد؟ و به عبارت دیگر: جریان قبل از تغییر حکیمانه بوده یا جریان بعد از تغییر؟- امکان ندارد هر دو حکیمانه باشد.

ممکن است دو فعل از یک فاعل صادر شود و هر دو حکیمانه باشد، اما محال است یک فعل در دو صورت حکیمانه باشد یک کار یا حکیمانه است در این صورت تغییر آن غیر حکیمانه خواهد بود. و اگر حکیمانه نباشد که از بحث ما خارج است. پس چرا باید خداوند به طور مکرر و نیز به طور مرتب در جریان جهان و یا در یک قدری از قدرها تغییر بدهد؟

پاسخ: اولاً: این پرسش ها دقیقاً برگشت شان به همان پرسشی است که «چرا خداوند یک جهان بی نیاز نیافرید» و جوابش نیز به شرح رفت با فرمول های متعدد و نتیجه این شد که در آن صورت باید خداوند یک خدای دیگر می آفرید و این تناقض است یعنی هم بیافریند و هم نیافریند.

ثانیاً: گفته شد منشأ اصلی این پرسش عدم تبیین «قضا» و «قدر» است که به صورت یک عقده گنگ مانده است اگر به مباحث گذشته توجه شود، پاسخ آن روشن است.

ثالثاً: صورت و بافت لفظی و مفهومی پرسش، نشان از «گم کردن راه» است و مبتنی بر گمراهی و ترک راه اصلی و پیمودن راه بدلی و نادرست، است، و با پیمایش این راه هرگز این معمای بزرگ حل نمی شود، و همچنان همراه با سیر تاریخ می ماند.

راه اصلی و صحیح: قرآن و اهل بیت(ع) با بیانات روشن و مکرر و توضیحات فراوان به ما گفته اند در کار و برنامه و حرکت شناخت، همیشه از «مخلوق» شروع کرده پیش بروید تا به شناخت «خالق» برسید. متأسفانه علاوه بر این که زمام اجرائی و اداری جامعه در اختیار ائمه قرار نگرفت، زمام امور علمی نیز به دست بی دانشان مدعی دانش افتاد. در عصر هر امامی چندین شخص مورد تأیید دربارها را مشاهده می کنیم که در برابر ائمه(ع) دکان باز کرده اند: تمیم داری، کعب الاحبار، وهب بن منبّه، حسن بصری، زُهری، محمد بن منکدر، سفیان ثوری، ابن ابی لیلی و... به ویژه سران معتزله و اشعریه.

مباحث علمی را در بستر معکوس به راه انداختند؛ همیشه سخن را از خدا شروع کردند. کسی که از شناخت زیر پای خودش، زمین، کره، آب، هوا، و از شناخت بدن خود و از شناخت روح و چگونگی پیدایش آن، و از شناخت جهان و چگونگی ایجاد ماده اولیه آن و... در

حوزه کلیات (نه تخصصی) آگاهی ندارد، سؤال را مستقیماً می برد روی خالق جهان!!!

بدیهی است چنین کسی اگر هزار بار قرآن را خوانده باشد چیزی از آن نفهمیده است. زیرا آن همه آیات فراوان که بیش از نصف قرآن (بل کل قرآن) است و جهت حرکت در کار شناخت را از خلق به سوی خالق تعیین کرده است، را در نیافته است.

از روی آیات جهان شناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی و... عبور کرده در یک گام بل که در اولین گام با مغز خام و فکر بدوی فوراً به خدا شناسی می پردازد، در مرکز خدا شناسی این چنین ایستاده درباره جهان پدیده، پرسش می کند.

مگر اذن، تدبیر، مدیریت جهان، بر خلاف علم است!؟!

صوفیان سنی و صدرائیان مدعی تشیع با حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» بازی کردند به جای شروع بحث از شناخت جسم خود و شناخت روح خود، ابتدا خودشان را خدا کردند و آن گاه نتیجه گرفتند که خدا و خودشان یک چیز هستند: وحدت وجود.

اینان که همیشه علاوه بر تصوف شان که آن را عرفان نامیدند با فقه هم سروکار دارند؛ یکی در کلاس درس علم اصول فقه، بخش «برائت» که مثال «شرب التتن» مکرر به میان می آید، به ابراز نظر فقهی پرداخت و گفت: به نظر من دود سیگار روزه را باطل می کند زیرا غذا هم به معده می رود دود هم به معده می رود!!!

چنین شخصی که در این حد در شناخت جسم و بدن خود، غافل است فوراً می رود به سراغ خداشناسی و می شود عارف-!!!...

پرسش مورد بحث ما از این معکوس پیمودن راه، ناشی شده است. اگر راه مورد نظر قرآن و اهل بیت (ع) در پیش گرفته می شد چنین معمائی پیش نمی آمد تا چه رسد که به صورت یک پرسش کهن تاریخی دربیاید و همچنان بی پاسخ بماند.

پرسش کننده در مرکز خداشناسی ایستاده و این پرسش را درباره جهان مخلوق، می کند اما اگر در مرکز جهان شناسی می ایستاد و می دید که محال است جهان بی نیاز باشد و می فهمید که نیاز جهان دائمی است و باید هر لحظه تحت نظارت اذن، تدبیر و مدیریت باشد، در این صورت جایی برای این پرسش نمی ماند و می دید که همان اذن، تدبیر و مدیریت عین علم و عین حکمت است، همان تغییرات عین حکمت هستند و اگر نبودند بر خلاف علم و حکمت بود.

ربّ العالمین: اگر جهان را (گرچه در حدّ کلیات) نشناسیم و معنای قضا و قدر را در عینیت جهان بررسی نکنیم، چگونه معنی «ربّ» را درمی یابیم؟ آیا ربّ بودن خدا، این که خدا پرورش دهنده است و می پروراند، به ویژه با توجه به «العالمین»، آیا غیر از تغییر در «جریان جهان و اشیاء جهان»، معنایی دارد؟ آیا ربّ بودن و پروراندن غیر از علم و حکمت است؟ اگر غیر از این بود بر خلاف علم و حکمت بود. حتی اگر چنین بود جهانی به وجود نمی آمد. زیرا گفته شد که جهان بی نیاز (بی نیاز به پرورش و مدیریت) می شود خدا نه پدیده.

علم و حکمت خدا ایجاب کرد جهانی را بیافریند، پدید بیاورد و پدیده نیازمند پرورش است.

پس تصرف و تغییرات در جریان قَدَرها، عین پروراندن، بل عین همان پدید آوردن، و همان حکمت پدید آوردن جهان است.

و مراد از «عالمین» عبارت است از عالم انسان اعم از روح و جسمش، عالم حیوان، عالم گیاه، عالم مولکول، عالم اتم، عالم کرات، عالم منظومه، عالم کهکشان، عالم ماده، عالم انرژی، عالم جنّ (اعم از روح و جسم مادی- نه ماده- اش) و همین طور عالم فرشته. که همگی با «امر و خلق» توأم با هم و تنیده بر همدیگر، اداره می شوند نه عالمی مخصوص به امر است و نه یک عالمی مخصوص به خلق، امر و خلق (یعنی همان قضا و قَدَر) در سرتاسر کائنات (و همه عالم ها که شمرده شد) در کنار هم و با هم کار می کنند، و در این مسئله هیچ مرز جغرافی مکانی یا مرز ماهوی وجود ندارد.

گمان نکنید حضرات هرگز به شناخت جهان نپرداخته اند؛ یکی از سفرهای خیالی شان «من الخلق الی الحق» است بدون این که قضا و یا قَدَر را تبیین کرده باشند، چشم بر حقایق و واقعیات جهان بسته به انتزاعات خیالی پرداخته و چه حکم هائی که صادر نکردند. نام این کار شان و راه شان را «حکمت» و نتایج حاصل از انتزاعات ذهنی را «حقیقت» و «حقایق» گذاشتند.

نه تنها راه ائمه را نرفتند به حدی گم راه شدند که گوئی یونانیات و بودائیات را از هند و چین آورده و معلّم وار به ائمه تعلیم می دهند تا ائمه را در حفظ دین جدّشان، هدایت کنند.

نه به یک پرسش پاسخ گفته اند و نه مسئله ای را حل کرده اند. بل که هر سؤال را در مسیر معکوس مطرح کرده و پاسخ خیالی داده اند که خود همان پاسخ، پرسش های زیادی ببار آورده است همیشه به دور خود چرخیده اند حرکتی که نه آغاز آن معلوم است و نه پایانش، کار غیر عقلی را «معقول» نامیدند و راه و تبیینات قرآن و اهل بیت(ع) را «منقول».

عالم هائی ساختند: جهان را به بخش های جغرافی خیالی تقسیم کردند و گفتند:

عالم امر یعنی عالم مجردات (!) کار امری خدا را به یک عالم خاص محدود کردند.

بدیهی است که نه معنی «امر» را فهمیده اند و نه معنی «قضا» را. گفتند: عالم خلق، یعنی عالم مادیات (عالم ناسوت) ! چه اصطلاحات جعلی خود ساخته ای؟!!

نتیجه این می شود که عالم امر محدود به یک جغرافی معین است و عالم خلق نیز محدود بر مرزهای یک جغرافی دیگر.

اولاً این اصطلاح «مجردات» از کجا در آمده؟ با کدام دلیل عقلی؟ با همان عقلی که خدا را «مصدر» کرده و تجزیه پذیر- یا در کدام آیه و حدیث اشاره ای به مجرد بودن برخی از مخلوقات شده است؟

ثانیاً: همه چیز (غیر از خدا) بدون استثناء همه و همه، زمانمند و مکانمند هستند حتی روح و ملائکه. و اگر چستی زمان را در می یافتند می فهمیدند که هر زمانمندی یا ماده است و یا مادّی. و اگر چستی مکان را در می یافتند باز می دانستند که هر چیز مکانمند یا ماده است و یا مادّی.

و نتیجه می گرفتند: همه چیز و هر شیئی (غیر از خدا) یا ماده است و یا مادّی و هیچ چیز غیر از خدا مجرد نیست.

و در نتیجه در می یافتند که کار امری خدا و کار خلقی خدا هر دو در کنار هم و با هم و نیز تنیده به هم در سرتاسر کائنات هستند نه بخشی از جهان، فارغ از کار امری خداست و نه بخشی از آن، از کار خلقی خدا فارغ است.

در نظر این آقایان یکی از مجردات عبارت است از ملک و فرشته. شگفت است اینان آن همه آیه و حدیث ها را که عبارت «خلق» و «مخلوق» درباره فرشتگان به کار برده اند، را نمی بینند؟! تعییراتی که به هیچ وجه قابل تاویل نیستند. زیرا در تعداد زیادی از آن ها سخن از «عمر ملک» حتی «طول عمر برخی از آن ها» آمده که تاکید است بر زمانمند بودن شان.

بزرگ مشکل ارسطوئیان این است که هنوز هم که هنوز است معنی واقعی زمان را که یک مقوله کاملاً فیزیکی است در نیافته اند. همان طور که هنوز گمان می کنند «نور» یک مقوله غیر فیزیکی و غیر مادّی است چه فیوضاتی که با تمسک به نور و مثال هائی از نور،

افاده نفرمودند. کافی است همین مثال های نادرست و تمسکات نادرست بر نور، را از متون آنان بردارید، می بینید که همه چیزشان آوارمی شود.

کسی که قبل از شناختن کلیاتی درباره نوری که هر روز آن را حس می کند و یک چیز محسوس است، به شناخت خالق نور پردازد، معلوم است که چه ارمغانی و چه ره آوردی خواهد داشت. این است «حکمت» شان!!!

و شگفت این که یکی دیگر از مجردات شان همین نور است، نوری که یک شیء محسوس و فیزیکی است.

اگر از مخلوق به سوی خالق می رفتند آن هم با شناخت و بررسی در عینیت مخلوقات نه در ذهنیات انتزاعی، می دانستند که باید آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» را تاویل کنند نه آیات و احادیث دیگر را. خیلی از تعبیرات باید درباره خدا تاویل شوند حتی اسما و صفات خدا. همان طور که اشاره شد خداوند نه اسم دارد و نه صفت، این همه اسامی و صفات به خاطر عجز بشر از شناخت چیستی خداوند است و چاره ای ندارد باید اسم ها و صفت هائی را درباره خدا به کار ببرد.

۱ رجوع کنید: نهج البلاغه خطبه اول، در خطبه های دیگر نیز آمده است. و نیز: «معی الدین در آئینه فصوص» به

ویژه جلد دوم. و مقاله «پرستش اسما، الله» در سایت بینش نو.

اروپائیان قرن‌ها پیش خودشان را از این باتلاق ارسطوئیات بیرون کشیدند و دستکم در امور دنیوی مادی موفق شدند، ما هنوز در آن فرو می‌رویم.

بگذریم که این رشتهٔ بافته به وسیله تخیلات ارسطوئیان به ویژه صدرائیان، سر دراز دارد. باز:
هر که گریزد ز درِ اهل بیت (ع) بارکش گول بیابان شود.

یادداشت:

۱- پرسش «آیا خداوند نمی‌توانست جهانی بیافریند که مستقل و خودکار باشد؟» مساوی است با پرسش «آیا خداوند نمی‌توانست جهانی را بیافریند که بی‌نیاز باشد؟» و این نیز مساوی است با پرسش «آیا خداوند نمی‌توانست خدای دوم، بیافریند؟» و این نیز مساوی است با «تناقض» زیرا می‌گوید: هم بیافریند و هم نیافریند، جهان هم خدا باشد و هم پدیده.

۲- پرسش «خداوند عالم است و علمش بی‌نهایت است، پس چرا باید در روند قدرهای جهان، ایجاد تغییر کند؟»، همان پرسش بالا است.

۳- اگر مسیر اندیشه و شناخت را معکوس نرویم، می‌بینیم که همین «تغییر دادن‌ها» مقتضای علم است و عدم آن‌ها بر خلاف علم است.

۴- ربّ العالمین: جهان نیاز مند نگه داری و پروراندن است (اعم از جهان بی جان و جان دار) و نمی توانست غیر از این باشد همان طور که در ردیف ۱ چند سطر بالا بیان شد.

۵- پرسش «خداوند حکیم است و حکمتش بی نهایت است، پس یا جریانی که پیش از تغییر بوده حکیمانه بوده و یا جریانی که پس از تغییر حادث شده. در نتیجه یکی از دو جریان غیر حکیمانه می شود-؟» مساوی است با پرسش بالا و هیچ تفاوتی با آن ندارد. و اگر مسیر اندیشه و شناخت را درست برویم می بینیم که همین «تغییر» عین حکمت است و عدم آن بر خلاف حکمت است. و این بحث در مبحث «بدا» روشن تر و کامل تر خواهد شد.

۶- ارسطوئیات نه علم است نه حکمت و نه فلسفه، ذهن گرائی و انتزاعیات محض است و واقعیات جهان را بر تصورات و موهومات و انتزاعیات ذهنی تطبیق می کند.

نگاهی اختصاری به جریان تاریخی مباحثات قضا و

قَدَر در جامعه مسلمانان

اکنون بحث از جهان را پایان داده و کنار می‌گذاریم، می‌رسیم به بحث از «انسان» آن هم نه انسان در همه بُعد، تنها «فعل انسان». زیرا بحث درباره دیگر مسائل مربوط به انسان در حدی که به موضوع این دفتر مربوط بود به شرح رفت.

همیشه بحث «قضا و قدر» را از همین جا شروع کرده‌اند. و اولین مسئله که مطرح کرده‌اند این است: «آیا انسان در افعال و کارها و رفتار خود مجبور است یا مختار؟-؟».

و در اصطلاح دیگر گفته‌اند: «آیا فعل انسان مخلوق خود انسان است یا فعل انسان مخلوق خدا است؟-؟».

و در ادبیات دیگر گفته‌اند «آیا سعادت و بدبختی انسان از پیش تعیین شده و راهی برای خروج از آن وجود ندارد؟».

و در گونه دیگر پرسیده اند: «سرنوشت، یعنی چه؟». آیا می شود چیزهایی و حوادثی را به حساب سرنوشت گذاشت؟ ابتدا برای آماده شدن زمینه ذهنی، پاسخ مکتب قرآن و اهل بیت (ع) به این پرسش ها را که به عنوان یک «اصل» آمده بشنویم: این مکتب در پاسخ این پرسش می گوید: «امر بین الامرین». همان امر بین الامرین که به شرح رفت.

شرح مسئله: برای این شرح توجه به دو نکته زیر لازم است:

۱- از آغاز تاریخ و حتی از آغاز زیست انسانی، انسان ها «هر کس را مسؤول افعال و رفتار خود» می دانستند. همیشه چنین بوده و هست، به ویژه در بستر «حقوق و جزاء».

یعنی قوام جامعه ها، تمدن ها، جریان امور فردی و اجتماعی انسان بر این بینش استوار بوده و هست. اگر چنین نبود به اصطلاح سنگ روی سنگ قرار نمی گرفت.

یعنی هیچ کس نمی توانست و نمی تواند کارهای خودش را به حساب قضا و قدر بگذارد و از زیر مسؤولیت آن شانه خالی کند.

۲- موضوع قضا و قدر و این گونه پرسش ها به صورت یک کار فکری تخصصی در میان مسلمانان، مطرح نبود. آغاز این مباحث که بعدها اصطلاحاً «کلام» نامیده شد، از حادثه بزرگ تاریخی جنگ جمل، است. پیش از آن مردم گاهی کارهای فردی و حتی گاهی کارهای اجتماعی خودشان را به حساب قضا و قدر می گذاشتند همان

طور که اکثریت مردم جهان امروز نیز چنین هستند. گرچه در بستر حقوق و جزاء کسی نمی تواند به قضا و قَدَر تمسک کند.

پس از جنگ جمل، عایشه با تمسک به قضا و قدر در صدد تبرئه خود برآمد مسؤلیت آن همه خون و خون ریزی را به حساب قضا و قدر می گذاشت؛ او می کوشید تا این موضوع را به یک «اصل» و نیز به یک گفتمان تبدیل کند. به نمونه هائی توجه فرمائید:

۱- زمخشری در ربیع الابرار، اربلی در کشف الغمّه و مجلسی در بحار، ج ۳۲ ص ۲۷۲ به نقل از آن دو آورده است: جمیع بن عمیر به عایشه می گوید: محبوب ترین فرد در میان مردم برای رسول خدا(ص) چه کسی بود؟

عایشه می گوید: فاطمه.

جمیع بن عمیر می گوید: منظور من از مردها بود (نه بانوان). عایشه می گوید: شوهرش علی برای پیامبر(ص) محبوب تر از همه بود- و ادامه می دهد: چرا چنین نباشد سوگند به خدا علی در روزه و نماز برترین بود...

ابن عمیر می گوید گفتم: پس چه چیز تو را وادار کرد به آن چه که شد (جنگ جمل)؛ عایشه روسری را به صورتش کشید و گریست و گفت: «امر قُضی علی» ماجرائی بود که قضا و قدر برایم فراهم آورد.

۲- در ص ۲۷۵ همان جلد گفتمان ابن عباس و عایشه را درباره جنگ جمل آورده که عایشه در پاسخ می گوید: «کان قَدراً یابن عباس»: قَدَر بود ای پسر عباس.

۳- و نیز: یزید بن ابی زیاد می گوید:

شخصی به عایشه گفت: ای امّ المؤمنین چرا بر علیه علی خروج کردی؟

عایشه گفت: چرا پدرت با مادرت ازدواج کرد «قَدَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ»: قَدَرَ خداوند عزوجل بود.

۴- و در جلد ۳۸ ص ۷ در یک نقل: از عایشه پرسیدند: چرا با علی جنگیدی؟ گفت «أَمْرٌ قَدَرٍ وَ قِضَاءٍ غَلَبَ»: جریان قدری و قضائی بود که بر من غلبه کرد.

۵- ثعلبی در تفسیرش ذیل آیه تطهیر از ابن حارث بنی تیم آورده است:

با مادرم به حضور عایشه رسیدم، مادرم از او پرسید: عملت را در خروج و به راه انداختن جنگ جمل، چگونه ارزیابی می کنی؟
عایشه گفت: «إِنَّهُ كَانَ قَدْرًا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى»: آن قدری بود از ناحیه خداوند متعال.

مجلسی نیز در بحار، ج ۳۵ ص ۲۲۲، از تفسیر ثعلبی نقل کرده است.
و در جلد ۳۲ ص ۲۷۵ و ۲۷۶ دو نقل زیر را نیز آورده است:

۶- کثیر النوا، از شخصیت های معروف و غیر شیعه، می گوید:
«كَانَتْ أُمَّنًا تُؤْمِنُ بِالْقَدَرِ»: مادرم - عایشه - به قدر ایمان داشت (یعنی به جبر قدری معتقد بود).

۷- ابواسحاق که او نیز از افراد معروف و غیر شیعه است می گوید: «كَانَتْ عَائِشَةُ إِذَا سُلِّتْ عَنْ خُرُوجِهَا عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ

قَالَ كَانَ شَيْءٌ قَدَرَهُ اللَّهُ عَلَيَّ: هر وقت از عایشه درباره خروجش بر علیه امیرالمومنین می پرسیدند، می گفت: چیزی بود که خداوند بر من تقدیر کرده بود.

این گونه اظهارات عایشه نشان می دهد که او کار بزرگ منفی خود را هم به حساب جبر قضائی می گذارد و هم به حساب جبر قدری. گرچه معلوم نیست او توان تفکیک میان این دو را داشته یا نه.

محور این گفتمان ها یک حادثه بس بزرگ به نام جنگ جمل بود، جنگی که اولین جنگ داخلی مسلمانان بود و راه را برای جنگ های دیگر در تاریخ باز کرد. همگان می خواستند هم مسئول آن را بشناسند و هم مسئولیت آن برای شان روشن شود. بدیهی است سخنان عایشه در همه شهرها و مناطق کشور بزرگ اسلامی، بحث محافل می گشت.

بی دلیل نبود که بصره از همان پایان جنگ جمل قرن ها مرکز مباحث کلامی بود؛ مردمی که بر علیه حاکمیت مشروع حاکم مشروع خروج کردند، کشتند و کشته شدند، جنگی که نسبت به کمیّت طرفین و مدت کوتاهش که بیش از چند ساعت طول نکشید حدود ۳۰۰۰۰ کشته بر جای گذاشت زیرا علاوه بر هر انگیزه دیگر هر کدام از طرفین شعارهای معنوی هم داشتند؛ بصریان فریاد می آوردند «نحمی عن أمنا» و از جانب دیگر فریاد «نحمی عن الوصی» بلند می شد. جنگ جمل به همین دلیل علاوه بر جنگ سلاح، جنگ شعری هم بود

آواهای سخنان منظوم با آهنگ ها و وزن های موزون با چکاچک شمشیرها در هم آمیخته بود به حدی که می توان نام آن جنگ را جنگ باورها و جنگ ادبیات نیز نامید.

اینک مردم شکست خورده بصره و نیز نسل های بعدی شان همیشه در دل فردی و وجدان خود و نیز با همدیگر، پرسش های اساسی درباره این حادثه بزرگ که به بار آورده بودند دارند، و گرنه نه بصره مرکز کشور بود که مانند بغداد عباسی مرکز علم و اندیشه باشد و نه مانند کوفه مرکز ایالات شرقی بود. از نظر جامعه شناسی هیچ دلیلی بر مرکزیت بصره برای مباحث پیچیده قضا و قدر و مسائل کلامی، نیست مگر جنگ جمل که عایشه آن را به راه انداخته بود.

از جانب دیگر: افرادی مانند حسن بصری، ربیع بن خثیم (خواجه ربیع) زاهدان منحرف و نیز سیاستمدارانی مانند سعد بن وقاص، محمد بن سلمه، مسلمه بن مخلد، زید بن ثابت، مغیره بن شعبه، عبدالله بن عمر و... کارهای علی(ع) را به زیر سوال می بردند، توجیحات عایشه را تأیید کرده و رواج می دادند.

علی(ع) خطر این پدیده را می دانست و پیش بینی می کرد که هم اشکال بزرگ در اصول دین ایجاد می شد و تحریف بزرگی بود که در اسلام رخ می داد و هم بهانه ای برای هر گناه بزرگ می گشت.

مسئله در نظر امیرالمومنین(ع) به قدری مهم بود که علاوه بر مبارزه تبیینی با این بدعت فکری در مذاکرات و مباحثات فردی و محفلی، در خطبه ها نیز با آن مبارزه می کرد. تقریباً در همه خطبه

های نهج البلاغه مبارزه با جبرگرائی، موج می زند. علاوه بر این، جمله «بِحَوْلِ اللَّهِ وَ قُوَّتِهِ أَقْوَمٌ وَ أَفْعَدُ» را در متن نماز قرار داد. یعنی به حول و قوه خدا من برمی خیزم و می نشینم.

این من هستم که برمی خیزم و می نشینم اما به حول و قوه خداوند. فعل، فعل من است. فعل، فعل انسان است لیکن با استفاده از حول و قوه خداوند. اگر انسان کار خوبی بکند خودش کرده است لیکن با استفاده از حول و قوه خداوند. و اگر انسان کار بدی کرده باشد خودش کرده است لیکن با استفاده (سوء استفاده) از حول و قوه خداوند.

انسان با اراده، اختیار و عقل آفریده شده. یعنی خداوند امکان این سوء استفاده را نیز به او داده است.

اراده و اختیار یعنی همین. کسی که کار ثواب انجام می دهد از علم، قدرت، حکمت، قضا و قدر خدا که در آفرینش جهان به کار رفته و می رود، و هم از اراده و اختیاری که خداوند به او داده، حسن استفاده را می کند و گناه کار از همه این ها سوء استفاده می کند.

البته نطفه این جبرگرائی حدود ۲۵ سال پیش از آن، در ماجرای سقیفه بسته شده بود؛ وقتی که در مقابل علی(ع) به او و به مردم می گفتند: خداوند نخواسته که نبوت و خلافت در یک خاندان جمع شود.^۱

استدلالی که ۲۵ سال در ذهن عایشه حضور داشت. اینک برای او تنها چاره ای بود که می بایست به آن متمسک شود. بنی امیه به شدت از این استدلال عایشه استقبال کردند گرچه یک روی سکه سخن او تأیید حقانیت علی(ع) بود اما روی دیگر آن که تمسک به قضا و قدر بود، برای شان حیاتی بود.

مردم می پرسیدند: بفرض که معاویه در خون خواهی عثمان ذی حق باشد، دلیل مشروعیت خلافت او چیست؟ و همین طور درباره دیگر خلفای اموی. درست است که به هر صورت بیعتی از سنخ بیعت سقیفه گرفته بودند اما بیعت سقیفه به محور یک «صلاحیت ادعائی» مبتنی بود که خلفای اموی حتی فاقد آن صلاحیت ادعائی، نیز بودند.

دربار اموی کاملاً این خلاء مشروعیت را درک می کرد و در اندیشه به دست آوردن توجیهی برای مشروعیت بود و گفتمان عایشه این توجیه را برای شان فراهم می کرد.

ابن قتیبه دینوری در «الامامة و السياسة» در بخشی که راجع به بیعت گیری معاویه برای پسرش یزید، سخن می گوید، آورده است: معاویه به همراه مردمی پرشمار از شام به مدینه آمد و به حضور عایشه رفت و گفت: به خدا سوگند تو بر خدا و رسول خدا عالم تری و ما را به حق هدایت و ما را تشویق کردی که به حظ خودمان برسیم و تو سزاوار هستی که از راهنمائی هایت پی روی شود و سخنت

مسموع باشد و امر (ولی عهدی) یزید قضائی است از همان قضا خدا و بندگان را اختیاری در آن نیست.^۱

عایشه به ولایت عهدی یزید راضی نبود اما معاویه استدلال خود او را بر او اقامه می کند و او چاره ای جز سکوت نداشت.

بنی امیه در این جبرگرائی در کنار گفتمان عایشه و با استفاده از آن به سراغ آیه ۲۵۸ سوره بقره رفتند که درباره نمرود می گوید: «آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ»: خداوند به نمرود حکومت و پادشاهی داده است.

می گفتند: خداوند به نمرود بت پرست حکومت داده سپس به سراغ آیه ۲۶ سوره آل عمران می رفتند: «تُوْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ»: حکومت را به هر کس بخواهی می دهی و حکومت را از هر کس بخواهی باز می گیری.

طوری این استدلال جبرگرایانه را تمرین کرده بودند که خودشان نیز دروغ خودشان را باور کرده بودند ابن زیاد به حضرت زینب می گوید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَحَكُمْ وَ أَكْذَبَ أَحْدُوْتَكُمْ»: حمد خدای را که شما را رسوا کرد و شما را کشت و حادثه ای را که ایجاد کرده بودید عقیم ساخت.

۱ الامامه والسياسة؛ ج ۱ ص ۱۸۳؛ انّ امر يزید قضا، من القضا، و ليس للعبادة الخيرة من امرهم. - به حرف «ال»

توجه کنید.

زینب(ع) گفت: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَكْرَمَنَا بِنَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ (ص) وَ طَهَّرَنَا مِنَ الرَّجْسِ تَطْهِيراً إِنَّمَا يَفْتَضِحُ الْفَاسِقُ»^۱: حمد خدای را که ما را به وسیله پیامبرش گرامی داشت و ما را از هر بدی پاک داشت (اشاره به آیه تطهیر) و آن که رسوا می شود فاسق است نه ما.

ابن زیاد خدا را قاتل امام حسین(ع) و یارانش، معرفی می کند و موضوع را به حساب قضا و قدر می گذارد. اما حضرت زینب(ع) با آوردن لفظ «فاسق» قتل را فعل و عمل ابن زیاد، می داند.

ابن زیاد نگاهی به امام سجاد(ع) می کند و می گوید: این کیست؟ می گویند علی بن الحسین است.

می گوید: «أَلَيْسَ قَدْ قَتَلَ اللَّهُ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ؟» مگر خداوند علی بن الحسین را نکشت؟

(به حرف «قد» توجه کنید که به معنی تحقیقاً و تأکیداً است).

امام فرمود: آن برادر من بود «قَتَلَهُ النَّاسُ»: آن مردم او را کشتند.

ابن زیاد گفت: «بَلِ اللَّهُ قَتَلَهُ»: نه، خدا او را کشت.^۲

ابن گفتگوها نشان می دهد جنگ کربلا یک نبرد اندیشه ای از این نوع نیز بوده است و علاوه بر همه اصول عقیدتی، عنصری از جبرگرائی نیز در آن میان بوده است؛ ابن زیاد به عنوان سخنگوی جریان جبرگرا و امام(ع) به عنوان سخنگوی طرف مقابل روی این نکته حساس موضع

۱ بحار، ج ۴۵ ص ۱۱۷.

۲ همان.

گیری می کنند؛ جملات کوتاه است اما کاملاً نظام فکری دو طرف را به وضوح نشان می دهند.

مرحله دوم: بصره به دلایلی که به شرح رفت، مرکز مباحثات به محور اصول دین و اصول عقاید، گشته بود. یعنی این مسائل در بصره جدی تر از همه شهرها و دیگر مناطق اسلامی پی گیری می شد. زمام محافل علمی در دست حسن بصری بود؛ شخصی از تبار مسیحی، لیبرال به معنی دقیق کلمه و صوفی. وی اول کسی است که اصطلاح «القاتل و المقتول کلاهما فی النار» را درباره جنگ جمل و صفین، شعار خود قرار داد.

برخی منابع، تولد او را سال ۲۱ هجری و وفاتش را سال ۱۱۰، نوشته اند با این حساب او در زمان جنگ جمل تنها ۱۵ سال داشته است گرچه در آن سن و سال صاحب کرسی نبوده لیکن فردی هوشمند و با سواد بوده است. اما متون دیگر از جمله آثار معروف صوفیان و از آن جمله «تذکرة الاولیا» ی عطار نیشابوری، می گویند: او رسول خدا(ص) را درک کرده است و در کودکی ته مانده آب نوشیدنی پیامبر(ص) را نوشیده و به همین دلیل به مقامات بالا رسید. بنابر این او در جنگ جمل دستکم ۲۶ سال داشته است.

گفتگوهائی میان او و علی(ع) نقل شده که بیش تر با رقم دوم یعنی ۲۶ سالگی او سازگار است.^۱ زیرا بعید است یک جوان ۱۵ ساله آن

۱ بحار، ج ۲۲ ص ۲۵- و ج ۲۸ ص ۱۵۸- احتجاج، ج ۱ ص ۷۰ و ۷۱.

مذاکرات را داشته باشد و یا بنیان گذار اصطلاح «القاتل و المقتول کلاهما فی النار» باشد، اصطلاحی که به عنوان یک «اصل» در تفکر یک جریان سیاسی به ظاهر بی طرف، جای گرفت.

وقتی که خلافت به معاویه رسید، حسن بصری شعار مذکور را بایگانی کرد زیرا می دانست که آن علی(ع) بود که مخالفین و راج مانند او را تحمل می کرد، اینک معاویه زبانش را با شمشیر می برد. خلافت معاویه را کاملاً تایید کرد و به رسمیت شناخت و مشروعیت بخشید، پس از مرگ یزید که بنی امیه دچار اختلاف درونی گشته و درگیر شدند آل ابوسفیان در مقابل آل حکم شکست خوردند و مروان بن حکم به خلافت رسید و نیز عبدالله بن زبیر در مکه اعلام خلافت کرد، حسن بصری برای خوش آیند مروان و زبیریان (هر دو)، درباره معاویه حدیث ها آورد و به نکوهش او پرداخت.^۱

اما او در یک موضوع، موضعگیری مشخص نداشت و آن مسئله قضا و قدر بود، همیشه روش کج دار و مریز و آمیخته با تصوف، با چهره زاهدانه می کوشید مباحثات را طوری برگزار کند که نه جبری بودنش مشخص شود و نه طرفدار اختیار شناخته شود، و چیزی هم از

۱ برخی از نویسندگان شیعه که مسائل را بدون روند تاریخی و بدون تحلیل تاریخی بررسی می کنند، گمان می

کنند حسن بصری از اول دشمن معاویه بوده حتی برخی ها نتیجه می گیرند که این شخص مذنب و دشمن علی(ع)

دوستدار علی(ع) بوده است(۱).

مورخین درباره او یک اصل مشهور دارند: «لولا الحسن لمات خلافة بنی مروان فی المهدي»؛ اگر حسن بصری نبود

خلافت آل مروان در گهواره می مرد.

«امر بین الامرین» نمی فهمید. گاهی پرسش ها را از دیدگاه علمی پاسخ می داد و گاهی از دیدگاه تصوف، به اصطلاح دست به تله نمی داد. او پس از سال ها جبری اندیشی خویش را نشان داد زیرا که هیچ صوفی ای نمی تواند جبری اندیش نباشد به ویژه که او بنیان گذار اصلی تصوف در جامعه اسلامی بود.

از ویژگی های حسن بصری این بود که هرگز مسئله «عدل» را نه در اصول دین و خدا شناسی و نه درباره حکومت و نه در میان جامعه، فراز نکرد. همین رفتار زمینه را فراهم کرد که مخالفین او در دهه های بعدی «عدلیه» نامیده شوند بدین معنی که موافقین او «غیر عدلیین» هستند. در واقع مکتب حسن بصری آبستن دو فرزند بود، ابتدا معتزله را زائید؛ فرزندی که عاقاً مادر گشت. و سپس اشعری را به دنیا آورد گرچه با فاصله زمانی زیاد^۱.

او جریان مباحثاتش را بیش تر به محور «آیا مرتکب گناه کبیره کافر است یا نه؟» قرار داده بود^۲. شخصیت روحی و روانی ویژه ای که داشت به او اطمینان می داد که هرگز مرتکب کبیره نخواهد شد.

۱ هر سه جریان به اصطلاح علمی (مباحثات حسن، معتزله و اشعریه) در غیاب اهل بیت(ع) که در اثر استبداد

خلفا همه راه ها برای شان بسته بود، به قیل و قال مشغول بودند.

۲ حسن بصری که «آیا مرتکب کبیره کافر است یا نه؟» را محور مباحثاتش قرار داده بود، در صدد «جبران

مافات بود». شعاری که قبلاً و در روزهای پیش از جنگ جمل داده بود و کشتگان و کشتندگان هر دو طرف را اهل

دوزخ و کافر دانسته بود، شامل جنگ صفین هم گشت. و اینک بنی امیه به قدرت رسیده اند باید همان شعار خودش

را به زیر سؤال ببرد و به بحث بگذارد تا کشته شدگان ارتش بنی امیه و نیز قاتلان شهدای صفین، اهل بهشت شوند.

نیاکانش مسیحی بودند سبک رهبانیت در پیش گرفته بود. در نظر این گونه افراد بی طرفی در مسائل سیاسی ای (جمل و صفین) که هزاران نفر در آن ها کشته شده اند، گناه نیست تا چه رسد که کبیره باشد. او حتی در مباحثات از گناه کبیره جنگ جمل و صفین را که آن همه خون ریخته شده بود، مسکوت می گذاشت و هیچ کسی را محکوم نمی کرد این سبک لیبرالانه او که به دنبال آن دو جنگ زمام این گونه مباحثات را به دست گرفته بود زمینه را بر این باور که «هر دو طرف در بهشت هستند» باز کرد؛ باوری که در عصر پیدایش «رأی» و «قیاس» که به وسیله «ریعة الرأی» و ابوحنیفه (متولد ۸۰ متوفای ۱۵۰) تحت عنوان «اجتهاد» بستر گفتگوهای فکری گشت، باور مذکور با چیزی به نام اجتهاد توجیه گشت؛ وقتی که ربیع و ابوحنیفه بتوانند بر اساس تشخیص شخصی خود سرنوشت اسلام و مسلمانان را تعیین کنند چرا شخصیتی مانند عایشه، زبیر، طلحه و معاویه که از اصحاب بودند نتوانند با تکیه بر تشخیص خود کاری را بکنند گرچه ماجرائی به سترگی جمل و صفین باشد.

پیش از پدیده رأی و قیاس، ماجرای جمل و صفین در عرصه مردمی و سیاسی، با تکفیر همراه بود، شیعه علی(ع) جنگ افروزان را اهل دوزخ می دانستند و مخالفین او که رسماً شیعه عثمان نامیده می شدند

۱ پس از جنگ صفین، خوارج نیز از او یاد گرفته و گفتند مرتکب کبیره، کافر است. اما در جنگ نهروان از

بین رفتند و کسی از آنان در عرصه مباحثات علمی و محفلی حضور نداشت تا این که پس از حدود یک قرن دوباره

جان گرفتند.

علی(ع) و پی روان را کافر می دانستند. اما در عرصه نظری و به اصطلاح در محافل علمی که زمامش به دست حسن بصری بود، مسئله با مغالطه و پیچیده کردن مسئله برگزار می شد.

اگر معتزلیان در همه اصول و مبانی شان با حسن بصری مخالف باشند در باور «هر دو طرف در بهشت هستند» فرزند راستین حسن می باشند. او که در اول با شعار «القاتل و المقتول كلاهما في النار» هر دو طرف را اهل دوزخ دانسته بود با مشاهده قدرت شمشیر بنی امیه زمینه را برای عکس آن، یعنی «هر دو طرف در بهشت هستند» آماده کرد.

در پایان این بخش نیز یادداشت می کنیم:

۱- زمینه مباحثات درباره قضا و قدر را عایشه در میان امت اسلامی فراهم کرد.

۲- جنگ جمل که اولین جنگ داخلی بود، پرسش های زیادی را به وجود آورد.

۳- بنی امیه از تمسک عایشه به قضا و قدر، بهره زیادی بردند و آن را رواج می دادند.

۴- علی(ع) در قبال آن، عبارت «بِحَوْلِ اللَّهِ وَ قُوَّتِهِ أَقُومُ وَ أَقُودُ» را در متن نماز قرار داد.

۵- بصره به دلیل این که محل واقعه جمل بود، مردمش حساسیت بیش تری نسبت به این گونه مسائل داشتند و همین حساسیت ها

موجب گشت که در میان آن همه شهرهای اسلامی، بصره مرکز این گونه مباحثات باشد و به مدت دو قرن این سمت مرکزیت را حفظ کند.

۶- فرد هوشمند و محافظه کار و بس زیرک بنام حسن بصری زمام امور نظری و علمی را کاملاً در اختیار داشت و جریان مباحثات را به نفع بنی امیه جاری می کرد.

۷- سبک مذذبب حسن بصری طبعاً آبستن یک طرز تفکر دیگر گشت که معتزله از آن زاده شد.

دو نحلۂ بزرگ معتزلی و اشعری

معتزلیان دست خدا را می بندند و اشعریان دست انسان را.

ابتدا باید توجه کرد که هر سه جریان (راه و روش حسن بصری، نحلۂ معتزلی و نحلۂ اشعری) مورد حمایت کامل دربارهای خلافت بودند. و همیشه قدرت ها می کوشیدند که مکتب اهل بیت(ع) تعطیل و دستکم بی مشتری باشد. امامان(ع) را شهید می کردند و با طرفداران شان به عنوان یک «حزب قاچاق» برخورد می کردند. اکنون به شرحی مختصر درباره عقاید معتزله، سپس درباره عقاید اشعریه و در آخر به مکتب اهل بیت(ع) بپردازیم:

واصل بن عطاء و پیدایش معتزله:

حسن به رفتار کج دار و مریز خود مشغول بود خیلی از مسائل مسکوت و خیلی از پرسش ها ناگفته می ماند و حتی درباره «آیا

مرتکب کبیره کافر است یا نه؟-؟» نظریه روشنی ابراز نمی شد، هنوز هم با گذشت تاریخ، نظر او درباره این مسئله خیلی روشن نیست گرچه جبرگرائی او بر اختیارگرائی او می چربد و لازمه این نیز عدم اعتقاد به کفر مرتکب کبیره است.

ابو حذیفه واصل بن عطاء از شاگردان او از این همه محافظه کاری او به تنگ آمد روزی در وسط درس پرخاش کنان از جلسه درس او جدا شده خود کرسی تدریس در گوشه دیگر مسجد بصره برپا کرد و مکتب «اعتزال» را بنیان گذاشت که طرفدارانش به معتزله معروف شدند. واصل بن عطاء متولد ۸۰ هجری است، مطابق عرف و طبیعت می بایست در وقتی که از حسن بصری کناره گیری کرده و کرسی مستقلی برپا کرده دستکم ۲۴ سال داشته باشد و در آن وقت ۶۸ سال از جنگ جمل گذشته بود و از عمر حسن تنها ۶ سال باقی بوده زیرا او متوفای سال ۱۱۰، است.

در این مدت، هم قضا و قدر که مورد تمسک عایشه بود و هم پاسخ علمی حضرت علی(ع) یعنی «بِحَوْلِ اللَّهِ وَ قُوَّتِهِ أَقُومُ وَ أَقْعُدُ» در هیچ محفل علمی و فکری مورد بررسی قرار نگرفت و در متون علمی و تاریخی اثری از آن دو در محافل مباحثه ای، به چشم نمی خورد. و عامل اصلی آن حسن بصری بود. در این جاست که نفوذ و نقش حسن بصری شناخته می شود او توانست آن همه سال بزرگ ترین پرسش های مردم را درباره جمل و صفین بی پاسخ و مسکوت نگه دارد. اما

دربار اموی در عرصه غیر تخصصی به تز عایشه متمسک می شد همان طور که اشاره شد.

واصل بن عطاء در مسئله «مرتکب کبیره کافر است یا نه؟» گفت: چنین شخصی نه کافر است و نه مومن او در «مترلة بین المترلین» است و به همراهی «عمرو بن عبید» بحث قضا و قدر را نیز به مباحثه گذاشت.

وجه تسمیه معتزله: چرا این جریان فکری «معتزله» نامیده شد؟ در این باره دو وجه را گفته اند:

۱- وقتی واصل بن عطاء کرسی مستقل گذاشت، حسن بصری گفت: «اعتزل عنّا»: واصل از ما کناره گرفت. و لذا آنان به معتزله موسوم شدند.

۲- خود واصل گفت: «اعتزلنا عن الحسن»: از حسن کناره گیری کردیم.

اما هر دو وجه بیش تر به توصیفات عوامانه شبیه هستند، و مسئله ریشه دارتر از این مقوله هاست: اصطلاح «اعتزال» یا «اهل اعتزال» به ماجرای بیعت با علی (ع) بر می گردد که عده ای از سرشناسان صحابه با علی (ع) بیعت نکردند از قبیل: سعد وقاص، عبدالله بن عمر، کعب بن مالک، مسلمه بن مخلد، زید بن ثابت، رافع بن خدیج و... اینان که به حدی از بیت المال در زمان عثمان خورده بودند که ورثه زید بن ثابت

۱ رجوع کنید: دائرة المعارف فرید وجدی ذیل «علی».

شمش های طلا را با تبر (بدون ترازو) در میان خود تقسیم کردند.^۱ و از طرفی می دانستند که علی(ع) بر خلاف خلفای پیشین نه آنان را با شمشیر خواهد کشت و نه با تیر جنیان^۲، لذا از بیعت خودداری کردند و به «اهل اعتزال» معروف گشتند.

مردم، این اصطلاح را به معنی «عزالت گزینی از امور سیاسی» معنی کردند.

حسن بصری سیاست را بازیچه قرار داده بود گاهی سیاسی ترین فرد می شد و گاهی دیگر، غیر سیاسی ترین فرد. اما معتزله راهی را در پیش گرفتند که ماکس وبر در قرن اخیر با شعار «ما دانشجو هستیم و کاری با سیاست نداریم» در اروپا اعلام کرد. سبک و مشی معتزله دقیقاً همان سبک و مشی سعدوقاص بود در سیاست.

دربار اموی و معتزله: امویان به چهار دلیل از معتزله حمایت کردند حمایتی بی دریغ و همه جانبه:

۱- به دلیل سرگرم کردن مردم به مباحثاتی که در قرن های بعدی به «قیل و قال مدرسه» موسوم گشت.

۲- به دلیل گذشت زمان و عدم احساس نیاز به توجیه «مشروعیت خلافت شان»؛ دیگر نه تمسک به تز عایشه برای شان فایده ای داشت و

۱ تاریخ تمدن جرجی زیدان، ترجمه جواهر کلام ص ۶۲.

۲ در ماجرای سقیفه سعد بن عباده با ابوبکر بیعت نکرد در یک سفر کشته شد، گفتند: سعد را اجته با تیر زدند

و کشتند.

نه تمسک به آن دو آیه که پیش تر به شرح رفت. و از جانب دیگر این گونه تمسکات کارائی خود را از دست داده بود.

۳- معتزله به اصطلاح دکان خوبی در مقابل اهل بیت(ع) باز کرده بودند.

۴- به دلیل اعتزال از سیاست که معتزله آن را ترویج می دادند. معتزله در این راه یک تحوّل بزرگی در جامعه اسلامی به وجود آوردند در عرصه امور اجتماعی تقسیم جغرافی کردند؛ علم و عالم را در یک طرف مرز قرار داده و حضورشان را در قلمرو سیاست، مذموم، مردود و محکوم کردند. تا آن روز علم، یکی از فضایل شخص حاکم و از لوازم خلافت بود از آن پس سیاست و حکومت حق مسلم جاهلان گشت. به طوری که در آن طرف این مرز جغرافی نیز خلیفه، بی دانشی خود را نه نقص شخصیتی خود می دانست و نه نقصی در فضیلت؛ علم و دانش را کاروبار و مشغولیت دیگران می دانست؛ قیل و قال مدرسه شایسته خلیفه نبود.

یک نگاه به تاریخ مسلمانان، این دو فصل متمایز از تاریخ مسلمانان و آغاز فصل دوم آن که با رواج اندیشه معتزله شروع شده، را به وضوح کامل، نشان می دهد.

درست است: آغاز تفکیک علم از خلافت از زمان معاویه به تدریج در عینیت جامعه بود اما به رسمیت شناخته شدن این تفکیک و نیز مهر تایید و امضای آن به وسیله علم و دانش و اهل علم، دقیقاً توسط معتزله انجام پذیرفت.

حسن بصری با همه محافظه کاری که داشت افراد غیر عالم را به دید حقارت می نگریست حتی خلفا نیز از این روحیه او به شدت ناخشنود بودند و بنابه مصالح دیگر (از آن جمله دکانداری او در مقابل اهل بیت-ع-) او را در این روحیه اش تحمل می کردند.

دقیقاً از حوالی سال مرگ حسن بصری به بعد یعنی از سال ۱۱۰ به بعد که معتزله همه محافل علمی را به انحصار خود در آورده بودند تا به امروز جدائی علم و عالم از سیاست، یک اصل مسلم و تردید ناپذیر در میان سنیان شده و حکومت حق مشروع هر زورمند نادان، گشته است.

معتزله در اثر تشّت آراء در توحید که نمونه هایش خواهد آمد در آغاز قرن چهارم رو به افول نهاد و در قرن پنجم از بین رفت و ابن عبدالحمید از اخگرهای پرت افتاده این تفکر بود که حدود یک قرن بعد خودنمایی می کرد. همان طور که فخر رازی اخگر پرت افتاده از اشعریان بود که هر دو پس از مرگ سهراب شان به دنبال نوش دارو بودند در حالی که هم معتزله و هم اشعریه از بین رفته و عرصه را به صوفیان تحویل داده بودند و خلافت خادم بهتری استخدام کرده بود.

معتزله از بین رفت اما آفت بزرگ شان یعنی «تفکیک علم از خلافت و حکومت» هنوز هم پابرجا مانده است که جامعه مسلمانان را بی چاره کرد و می کند.

صوفیان مباحثات چندین قرنی معتزله و اشعری را «قیل و قال مدرسه» نامیدند و تفکیک علم از سیاست را به تفکیک علم و عقل از

دین شناسی و خدا شناسی کشیده خرد ورزی و عقل و تعقل را به مسخره گرفتند جامعه مسلمانان را از عوام و خواص، از کودک و بزرگ دچار شدیدترین خیال پردازی تاریخ کردند. سقوط و عقب ماندگی مسلمانان غیر از این سه جریان هیچ عامل دیگری ندارد. یعنی:

۱- جریان معتزله و تفکیک میان علم و سیاست.

۲- جریان اشعری و جبرگرائی شان، که باز چنین جبرگرائی ای در تاریخ نمونه دیگری ندارد.

۳- جریان تصوف که مسلمانان را به خیال گرائی محض و ضد عقل، وارد کرد و عقل و خرد را رسماً به سخریه گرفت.

اهل بیت(ع) تا می توانستند با هر سه جریان مذکور به شدت برخورد کرده اند.

معتزله و قضا و قدر: معتزلیان مسئله قضا و قدر را از این جا شروع کردند که: فعل انسان مخلوق خود اوست یا مخلوق خدا است؟- و پاسخ دادند که: افعال انسان مخلوق خود انسان است. مسئله ای که حسن بصری نه آن را فراز می کرد و نه پاسخ مشخصی به آن می داد، اما بعدها که اشعریان پدیدار شدند، گفتند:

در این جهان همه چیز مخلوق خداست از آن جمله خود انسان و فعل انسان.

اساساً طرح پرسش بدین صورت و پاسخ آن به هر دو صورت، پیش از تبیین «قضا» و تبیین «قدر»، به ویژه پیش از تبیین «امر» و «خلق»، و نیز طرح مسئله در قالب «مخلوق»- فعل مخلوق-، مصداق:

خانه از بیخ ویران است خواجه در فکر نقش ایوان است
 بود؛ یک بنای بزرگ و بس سنگین بدون مبانی، و بدون توجه به
 پایه های اصلی آن، ساخته می شد که به حق به «قیل و قال» بی نتیجه
 چندین قرنی تبدیل شد و انصافاً جامعه را به شدت خسته کرد و قضیه
 به نفع تصوف تمام شد.

صورت و ماهیت موضوع همان طور که عایشه طرح می کرد
 (گاهی کارش را به حساب قضا و گاهی به حساب قدر و گاهی به
 حساب هر دو در کنار هم می گذاشت بدون توجه به فرق این دو)
 مطرح می شد. هرگز جان «موضوع» شناخته نشد تا چه رسد به
 «محمول» یا محمولات آن.

و معتزله و اشعریه تا پایان عمرشان بر سر یک حدیث درگیر
 بودند؛ حدیثی که همگان در صحت آن تردید نداشتند:
 قال رسول الله (ص): الْقَدْرِيَّةُ مَجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ! رسول خدا(ص)
 فرمود: قدریه مجوس این امت هستند.^۱

۱ مستدرک الوسائل، ج ۱۲ ص ۳۱۷ و ج ۱۸ ص ۱۸۵ - توحید صدوق ص ۲۸۲.

۲ در «انسان و چیستی زیبایی» و نیز در «کاربرد تک واژه الرحمن در انهدام توتیمس عرب» شرح داده ام که دین
 ایرانی پیش از آمدن آریاها، توسط پیامبری به نام جاماسب تاسیس شد، آریائیان پس از ورود به ایران به آن پیوستند،
 سپس دین جاماسب به میترائیسم تبدیل شد، زردشت پیامبر اصلاح گر، نه موسس به اصلاح آن پرداخت.
 اکثر ایرانیان در عصر عمر مسلمان شدند که همگی مسلمان غیر شیعی بودند و نیاکان خود را «گبریان»-
 جبریان- نامیدند. سپس خودشان در عصر معتزله، جبریان قدری شدند و در عصر اشعریه جبری اشعری شدند و افرادی
 مانند فخررازی پرورش دادند. در آغاز قرن دوم، قم، کاشان و بعدها سبزوار، شیعه شدند.

معتزله می گفتند اشعریان قدریه هستند و مشمول این حدیث هستند. اشعریه می گفتند: معتزله قدریه هستند و مراد حدیث آنان هستند.

از جانب دیگر: هیچ کدام از دو جریان، نمی گفتند ما «قضائی» یا «قضائیه» هستیم؛ قدری بودن شان را نفی می کردند اما قضائی بودن شان را نه نفی می کردند و نه اثبات، و هر دو از کنار آن عبور می کردند. این درگیری که تا آخر عمر هر دو، ادامه داشت به وضوح بل به طور به اصطلاح «نص» نشان می دهد که هر دو گروه نه معنی قضا را فهمیده بودند و نه معنی قدر را.^۱

اما واقعیت این است که معتزله قدریه بودند.^۲ زیرا آنان در کار، فعل و رفتار انسان هیچ جائی برای خدا باقی نمی گذاشتند آنان می گفتند: خداوند انسان را با اراده و عقل آفریده تا شخصاً و مستقلاً تصمیم بگیرد و کار کند.

و به بیان دیگر: آنان درباره فعل انسان به «تفویض» معتقد بودند. تفویض (همان طور که پیش تر به شرح رفت) یعنی خداوند انسان را به سر خود واگذاشته تا هر کاری که بخواهد و اراده کند انجام دهد. پس کار، رفتار و فعل انسان مخلوق خود او است.

۱ شگفت این که عمرو بن عبید همکار بزرگ واصل بن عطا، که خود از نظر شخصیت چیزی از واصل کم

نداشت کتابی نوشته به نام «الرد علی القدریه» همان طور که خواهیم دید قدری تر از معتزلیان در تاریخ بشر یافت نمی

شود. این کار او نشان می دهد که نه معنی قضا را دریافته بودند و نه معنی قدر را.

۲ این موضوع در سطرهای آتی به خوبی روشن خواهد شد.

و به همین جهت به «مفوضه» نیز موسوم شدند.
آنان آن همه آیات قرآن که ناظر به اراده و اختیار انسان است را
دلیل می آوردند: «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ»^۱ و آیه های پر شمار
دیگر.

آنان با هر بیان و تعبیری گفته باشند نتیجه این می شود که خداوند
انسان را با اراده و عقل آفریده و جهان را با قدرهای جهان، در پیش
روی تعقل او قرار داده تا با محاسبه قدرها تصمیم بگیرد و انتخاب
کرده و کار کند. اگر دو رکعت نماز خواند صددرصد فعل خودش
است و اگر شراب خورده باز صددرصد کار خودش است؛ فعل انسان
مخلوق خود اوست.

این بینش ظاهراً هیچ عیب و ایرادی نداشت و با ظاهر آیات زیادی
تایید می شد لیکن نظر به این که خدا را از اندیشه انسان، اراده و
انتخاب انسان، خلع ید می کرد و به انسان استقلال می داد (همان طور
که در چند مورد از این دفتر به شرح رفت) در مسائل خداشناسی و
توحیدی سر از اشکالات اساسی در می آورد.

در بیان دیگر: این بینش معتزلی لازمه های منفی متعدد را به همراه
داشت که گوینده این سخن ناچار بود آن ها را بپذیرد. به طوری که
افراد زیادی از معتزلیان به صراحت آن ها را پذیرفتند که نمونه هائی
را در زیر مشاهده می کنید:

۱ سوره بقره آیه ۲۸۶.

۱- همه معتزلیان (غیر از ضرار بن عمرو و بشر بن عمیر) همگی قائل شدند که خداوند این قدرت را ندارد در حق کافر لطف کند تا او ایمان آورد و اهل بهشت شود.

آنان هر کار و فعل انسان (ایمان آوردن، نماز خواندن، شراب خوردن) را که فعل صددرصد انسان می دانستند، اگر کسی می گفت: خداوند توفیق داد و لطف کرد من ایمان آوردم. نمی پذیرفتند. زیرا لازمه عقیده شان چنین بود، چیزی به نام «لطف» دخالت خدا بود در فعل انسان و آن را از صددرصد بودن، خارج می کرد.

۲- می گفتند: قدرت خداوند همین است که درباره انسان ها انجام داده و آن ها را با عقل و اراده آفریده است و بیش از این قدرت ندارد. یعنی قدرت دخالت در اراده، تعقل و فعل انسان را ندارد.

۳- هشام بن عمر فوطی که یکی از بزرگان معتزله بود می گفت: برای کسی جائز نیست بگوید: «حَسْبُنَا اللَّهُ وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ!». یعنی صریحاً آیه را رد می کرد. وقتی که خداوند از اندیشه و تعقل و انتخاب و رفتار انسان ها کنار زده شود دیگر چه جائی برای «حَسْبُنَا» و چه جائی برای «توکل».

۴- همو می گفت: اعتقاد به «إِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ» جایز نیست.^۱ در حالی که صریح آیه ۶۳ سوره انفال است که «أَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ». و ده ها عقیده سخیف دیگر.

حتی در عرصه فروع دین نیز سخن های عجیب و غریب دارند. زیرا اقتضاهای قهری عقیده شان در پاسخ همان پرسش اول، چنین است که ابوغفار یکی دیگر از شیوخ شان فتوا می داد: بیه و مغز خوگ حلال است.^۲

درست است: معتزلیان مباحث شان را از آخرین مسئله یعنی «فعل انسان» شروع کردند و (نعوذ بالله) خدا را درباره اراده، تعقل و تصمیم و انتخاب انسان، خلع ید کردند لیکن این باورشان لازم گرفته بود که با سیر قهقرائی به مراحل پیش از فعل انسان نیز برسند و از عرصه های دیگر نیز خدا را خلع ید کنند. زیرا آنان با این پرسش روبه رو بودند: آیا خداوند قادر نیست در همان قدرها که انسان با محاسبه در آن ها تصمیم می گیرد تغییری ایجاد کند؟ در پاسخ می گفتند: خدا بیش از آن چه آفریده و تقدیر کرده، قدرت ندارد. همان طور که در بالا دیدیم. (اما باید توجه داشت: آنان در این گفتگوها از لفظ «قدر» استفاده نمی کردند زیرا از پیام حدیث «الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ» به شدت هراس داشتند).

۱ برای این قبیل باورهای معتزله که لازمه های باور اول است، رجوع کنید: دائره المعارف فریدوجدی ذیل واژه

معتزله.

۲ همان، ذیل معتزله.

در این سیر قهقرائی همچنان از عرصه ای به عرصه دیگر رسیده و در هر کدام به همان خلع ید معتقد می شدند. در نتیجه: جهان کاملاً از خدا مستقل می گشت. حتی برخی از بزرگان شان ناچار شدند بگویند: «نفس» ازلی است و مخلوق نیست و همان نفس، انسان ها را آفریده است.^۱ در واقع به دو وجود ازلی و به دو خدا معتقد شدند.

بدین سیاق در اندیشه معتزله برای آن شش نوع «قضا» که در فصل دوم این کتاب به شرح رفت، جایی نماند.^۲ آنان بدون این که خودشان بفهمند و یا رسماً اعلام کنند هم «امر» را انکار کردند و هم «قضا» را. رسیدند به جایی که خدای شان دست بسته و جهان شان مستقل از خدا گشت: **قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ: يَهُودَانِ** گفتند که دست خدا بسته است (آیه ۶۴ سوره مائده).

معتزلیان این چنین دست خدا را می بندند و خواهیم دید که اشعریان نیز دست انسان را می بندند.

۱ همان.

۲ البته هنوز کمتر کسی است که با انواع قضا آشنا باشد و آن ها را دستکم برای خودش تبیین کرده باشد. به ویژه نوع اول قضا که نوع اول از «امر» هم هست و خداوند ماده اولیه جهان را با آن امر و قضا ایجاد کرده است. و علی الخصوص نوع دوم یعنی امر و قضای مداوم که بر اساس آن همیشه و دائماً انرژی ها و مواد در مرکز جهان، ایجاد شده و به اطراف می روند جهان را تغذیه کرده و توسعه می دهند. که درباره «قانون گسترش جهان» به شرح رفت. این نوع امر و قضا را غیر از نوشته های این بنده حقیر، درجائی نمی یابید.

اعتقاد معتزله به عدل الهی: همه جا می شنوید و می خوانید که معتزله به عدل الهی معتقد بودند و به همین دلیل معتزله و شیعه را «عدلیّه» نامیده اند این تعبیر و قرار دادن شیعه در این مسئله در کنار معتزله هم غیر منصفانه است و هم کاملاً نادرست. زیرا معتزله دست خدا را بسته است و کاری برای خدا نمی ماند که در آن عدالت کند یا نکند. آنان جریان قدرها را مستقل از خدا می دانند و هر نوع قضا و دخالت خدا در آن ها را انکار می کنند، انکاری که اصل اساس بینش شان است. خدای معتزله نمی تواند به کسی غضب کند همان طور که نمی تواند به کسی لطف کند. نه «قاصم الجبارین» است و نه «مهلک الظالمین»، نه «محو» دارد و نه «اثبات»^۱.

در تفکر آنان تنها در معاد و روز محشر جایی برای عدل خدا هست با سه ویژگی زیر:

۱- عدل خداوند در نظر معتزلیان یک «اصل» نیست، در مقایسه با بینش اشعری، گفته اند که معتزله عدلیه هستند. یعنی معتزله نه به طور مستقیم خدا را ظالم می دانند و نه لازمه عقاید شان، ظالم بودن خداست (نعوذ بالله) اما اصول بینش اشعری ظالم بودن خدا را لازم گرفته است.

۱ مبحث «محو و اثبات» به محور آیه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» پیش تر به شرح رفت.

دو نَحْلَة بزرگ معتزلی و اشعری ۱۸۳

۲- در نظر معتزلیان حتی عدالت خداوند در معاد نیز یک کار و فعل خدا نیست بل لازمه جریان قَدَرها^۱ است که نتیجه قهری شان به سرانجام مثبت برای نیکوکاران و سرانجام بد برای بدکاران می انجامد، خداوند جهان را آفریده و مانند یک ساعت کوکی کوک کرده به طور خودکار و مستقلاً کار می کند هم پیش از معاد و هم پس از معاد، و خود خدا هیچ دخالتی در آن ندارد.

۳- خدای معتزلیان قابل عبادت است اما قابل دعا، استمداد و توکل نیست. همان طور که از خودشان نقل کردیم، بنابر این هیچ مظلومی نمی تواند از او استمداد و یا پیش گیری از ظلم ظالم و یا مجازات ظالم را بخواهد.

اگر یک معتزلی دعا کند یا چیزی از خدا بخواهد بی تردید چنین شخصی مصداق اَتم بی خرد است گرچه در همه عمرش شعار عقل و عقلانیت بدهد. دقیقاً مثل ارسطوئیان و صدرائیان ما که خدای شان موجب و عاجز از هر فعل و کار و به قول ارنست رنان و ویل دورانت: لمیده بر عرش خود نظاره گر صدور اشیاء از وجود خود است. با این همه، آقایان دعا هم می کنند!!

۱ باز توجه کنید که آنان از لفظ قَدَر استفاده نمی کنند زیرا از این که مشمول حدیث اَلْقَدَرِیَّةُ مَجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ،

شوند، هراس داشتند.

اشعریان و مسئله قضا و قدر:

اندیشه معتزلیان، گسترش یافته تقریباً همه ممالک اسلامی را فرا گرفت اما همگام با توسعه و گسترش، سستی مبانی و پایه های اندیشه شان نیز بیش تر روشن می شد. به راستی گفتمان و باورهای شان به ابتدال کشیده می شد و زمینه را برای یک تفکر دیگر فراهم می کرد که ابوالحسن اشعری بصری (متولد ۲۶۰ و متوفای ۳۲۴ هجری) طریقه اشعری را بنیان نهاد.

او متولد بصره است اما در زمان او بصره به تدریج مرکزیت خود را از دست داد و مرکزیت همه علوم به بغداد منتقل شد. می بینیم که ابوالحسن اشعری بصری نیز در بغداد وفات کرده است. وی شاگرد ابوعلی جبائی شیخ معتزله و از معتزلیان بود که پرچم مخالفت با آنان را برافراشت. نسبش به ابو موسی اشعری معروف می رسد: ابوالحسن علی بن اسماعیل بن ابی بشر اسحق بن سالم بن اسماعیل بن عبدالله بن بلال بن ابی برده عامر بن ابی موسی اشعری.

در حقیقت بینش او همان تفکر نیای اسبقش ابو موسی اشعری است که هم قیام عایشه را تایید کرد و هم تمسک او به قضا و قدر، را.

فرید وجدی ذیل «اشعری» می گوید: در آغاز از معتزله بود سپس در مسجد جامع بصره در روز جمعه از اعتقاد به «عدل» توبه کرد.^۱ و نیز می گوید: او در ردّ رافضیان نیز کتاب نوشته است.^۲

پیش تر گفته شد: محور بحث میان معتزله و اشعریه «آخرین مسئله» است سخن را از «فعل انسان» شروع می کنند که آیا مخلوق خود انسان یا مخلوق خداوند است؟-؟ سپس از این آخر بر می گردند به سوی آغاز و می رسند به مسائل توحید. همین سیر فقهرائی نیز مقصود اصلی نیست، از باب ناچاری است زیرا چاره ای ندارند باید به پرسش هائی که لوازم نظرشان درباره «فعل» است پاسخ بدهند، کلام شان منجر می شود به محورهای دیگر از جمله توحید و خداشناسی.

اشعری در مسئله مذکور پاسخ داد که: «همه چیز مخلوق خداست حتی افعال و رفتارهای انسان»؛ اگر کسی دو رکعت نماز بخواند یا شراب بخورد هر دو کار، مخلوق خدا است و به عبارت صریح تر: هر دو فعل، فعل خدا است.

لوازم: این باور لازمه های زیادی دارد از جمله:

۱- در این صورت، انسان در کارهای خود، مجبور می شود- جبر اشعری.

۲- وقتی که نه نماز خواندن فعل بنده است و نه شراب خوردن، پس چگونه برای یکی ثواب می دهند و برای دیگری عذاب-؟

۱ فاعتبروا یا اولی الالباب.

۲ او که با توبه اش خدا و قرآن را رد کرده حق دارد شیعه را نیز رد کند؛ برای این کار چه کسی بهتر از او؟...

اشعری می گوید: خدا مالک خلق است و آن چه می خواهد می کند «يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ»؛ خداوند هر چه بخواهد می کند. و «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ»^۱: از کارهای خدا حق پرسش و چون و چرا نداریم و فضولی موقوف.

۳- بر این اساس عدالت خدا چه می شود؟

اشعری می گوید: ما به عدل خدا معتقد نیستیم (همان طور که دیدیم در مسجد جامع بصره بالای کرسی رفته و از اعتقاد به عدل توبه کرد) باز به «يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ» و «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» متمسک می شود. و نیز می گوید: بندگان چه کاره اند که برای خدا تکلیف تعیین کرده و او را موظف به عدالت می کنند.

۴- عقل حکم می کند که ظلم قبیح است اگر خداوند عدالت نکند
ظالم می شود آیا خداوند کار قبیح هم انجام می دهد؟

اشعری می گوید: اولاً: ما چیزی به نام «حسن و قبح عقلی» را قبول نداریم نه چیزی در واقعیت و حقیقت خود قبیح است و نه چیزی خوب. با آمدن شرع یکی حسن می شود و دیگری قبیح. - اصطلاح معروف انکار «حسن و قبح عقلی».

۱ سوره آل عمران آیه ۴۰.

۲ سوره انبیاء، آیه ۲۳.

(اما بدیهی است که این سخن انکار عقل است).

ثانیاً: ما نمی گوئیم خداوند ظلم می کند می گوئیم لزوم ندارد خداوند عادل باشد. درباره خداوند نه به عدل معتقد هستیم و نه به ظلم.

(این نیز هم بر خلاف عقل است و هم پاک کردن صورت مسئله است نه حل مسئله).

ثالثاً: ظلم عبارت است از تصرف در آن چه مایملک متصرف نیست یا عبارت است از وضع شیئی در غیر موضع خود، در صورتی که خداوند مالک مطلق است پس ظلمی درباره او متصور نیست و اگر همه خلق جهان را به بهشت برد مرتکب حیفی نشده و اگر همه را به دوزخ ببرد ظلمی نکرده است.

۴- اراده: اگر چنین است پس اراده انسان چه معنی دارد؟ و همین طور انتخاب انسان؟

اشعری می گوید: اراده انسان نیز کار و فعل خداست و همچنین انتخاب انسان؛ «فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا - وَ مَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»^۱ هر کس بخواهد راهی به سوی پروردگار خویش بر می گزیند- و شما نمی توانید بخواهید مگر خداوند بخواهد. و «إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ - لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ - وَ مَا تَشَاؤُنَ إِلَّا

۱ سوره انسان، آیه ۲۹ و ۳۰.

أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»: نیست این قرآن مگر آگاهاننده برای
جهانیان- برای کسی از شما که بخواهد هدایت یابد- و نمی توانید
بخواهید مگر خداوند بخواهد که رب العالمین است.^۱
(این آیه ها را تک بُعدی معنی کرده و به آن همه آیات دیگر
توجه نمی کنند).

۶- این شدید ترین جبر است.

اشعری می گوید: ما در مقابل قرآن متعبد هستیم و می بینیم قرآن
چنین می گوید. (و به اصطلاح فضولی موقوف). در حالی که قرآن را
تک بُعدی معنی می کند.

۷- اشعری توجه ندارد که همین سخنان و استدلال ها که می گوید
(با صرف نظر از صحت و سقم شان) خود، تعقل و سنجش است و همین
نظریه که ابراز می کند، خود یک گزینش و انتخاب است.

۸- در نتیجه اشعریان همه چیز را و هر اتفاق، حادثه، فعل و کار
را قضائی می دانند و نظام قدرهای جهان را انکار می کنند و معتزله را
مصدق حدیث «الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ» می دانند. درست است
منظور حدیث معتزله است که قضاء را انکار می کنند، اما این دلیل
نمی شود که اشعریه نیز قدر را انکار کنند.

۹- در بینش اشعریان جائی برای امریه معروف و نهی از منکر نمی
ماند.

۱ سوره تکوین، آیه های ۲۷، ۲۸، ۲۹.

چند توضیح درباره اشعریه: ۱- اشعریان حق ندارند دین، عقیده و باورهای کسی را نکوهش عقلی کنند. زیرا به نظرشان ستودگی و نکوهیدگی عقلی، وجود ندارد. و نیز: هر کس که راهی را انتخاب کرده، انتخاب خودش نیست انتخاب خداست.

اما عقلای جهان و هم قرآن هر کس را مسؤول کار خود می دانند. آن همه آیات پرشمار قرآن بل که همه قرآن به محور همین ستودگی و نکوهیدگی است.

۲- آن همه آیات و حدیث ها که عقل را حجت می دانند حجت در تشخیص و در انتخاب است و «حجیت» غیر از دین معنائی ندارد. و رفتار خلاف عقل را محکوم می کنند اما در بینش اشعریان جائی برای عقل نیست.

۳- اشعریان در این مسئله یک تعریف نادرست درباره مالکیت داده اند زیرا مالکیت دو گونه است:

الف: مالکیت تکوینی: خدا تکویناً مالک جهان و جهانیان است.

ب: مالکیت تشریحی (اعتباری و قراردادی): که اصلی از اصول اعتباری است.

سخن اشعریان درباره مالکیت تکوینی درست است اما در مالکیت تشریحی با خود شرع منافات دارد (حتی اگر بپذیریم که حسن و قبح، حقیقت عقلی ندارند و بپذیریم که شرع آمده چیزهائی را حسن و چیزهای دیگر را قبیح، معرفی کرده) قاتل، قتل را انجام نداده خدا انجام داده اما در شرعش حکم کرده که قاتل را به دار آویزند. سرقت را

(نعوذ بالله) خدا کرده در شرعش حکم کرده دست سارق را ببرند. این «یفعل ما یشاء» با این معنی کار خدای حکیم نیست کار دیوانگان است.^۱

۴- همان طور که درباره معتزله اشاره شد، هیچ فردی زیر بار چنین عقایدی نمی رود؛ معتزله دست خدا را می بندد و اشعریه دست انسان را، اما در عینیت تاریخ می بینیم که جامعه مسلمانان حدود دو قرن بینش اشعریه را پذیرفته و آن جامعه بزرگ عرصه جولان آنان گشته و همه مدارس و محافل شان با هزینه از دارائی همین جامعه در کمال رفاه اداره شده است. گرچه زندگی عینی مردم نه مطابق افکار معتزله بود و نه مطابق افکار اشعریه، مردم مطابق فطرت خود هم با خدای شان رابطه برقرار می کردند و هم عملاً مطابق فطرت خود زندگی می کردند. گفتگوهای این چینی فقط در محافل به اصطلاح تخصصی مطرح می گشت. حتی خود سردمداران هر دو گرایش تنها در فکرشان

۱ اساساً ظلم در اصل هیچ ارتباطی با «ملک» و «مالکیت» ندارد. بر فرض اگر تنها یک فرد در کره زمین وجود داشته باشد بدون جامعه و اجتماع، او هم می تواند ظلم کند: ظلم به خود، به جسم خود یا به جان خود. و نیز ظلم بر طبیعت و همچنین ظلم به حیوانات. هر کار بد و هر رفتار بد ظلم است یا ظلم به خود، یا ظلم بر دیگری است. در قرآن آیه های فراوانی درباره ظلم به نفس آمده: «وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاؤُكَ فَاسْتَأْذَنُوا اللَّهَ» و دهها آیه دیگر. حتی در مالکیت اعتباری کسی حق ندارد مالش را تضییع یا اسراف یا تبذیر کند. و یا کسی که مالک حیوان است اگر رفتارش نامناسب باشد ظلم کرده است.

به گفته های خودشان باور داشتند در عمل برای شان محال بود که بتوانند براساس باورهای شان رفتار کنند.^۱

اما با این همه، نفوذ این گونه افکار به مغز مردم دو تاثیر منفی بزرگ داشت:

الف: اگر به این پرسش توجه کنیم که: اگر هیچ انسانی و هیچ جامعه ای این گونه افکار را نمی پذیرد، پس چرا آنان توانستند جامعه اسلامی را عرصۀ جولان خود کنند، قیافه دانشمند به خود بگیرند و به خود حق بدهند که رفاهمند تر از بخش عمده مردم زندگی کنند آن هم از دارائی همان جامعه؟! آیا در میان مردم جهان در طول تاریخ انسان، فقط جامعه مسلمانان بی عقل بودند که این افکار را پذیرفتند؟! پاسخ و حلّ این پرسش، تاثیر منفی بزرگ اول، را به ما روشن خواهد کرد.

قدرت: باید بپذیریم که در دو قرن اخیر اروپائیان معنی قدرت را بهتر از ما درک کرده اند گرچه «الناس علی دین ملوکهم» از قدیم در زبان و فرهنگ ما بوده و همچنین «الناس بأمرائهم أشبه منهم بأبائهم».

خلفای بنی امیّه نه به افکار حسن بصری ارزشی قائل بودند و نه به افکار معتزله اما زمانی آن و زمانی این را هر چه توانستند ترویج کردند. و همین طور دوره اول خلفای بنی عباسی. و خلفای دوره دوم

۱ در مبحث «امر بین الامرین» شرح این موضوع خواهد آمد.

بنی عباس و در کنار آن سلجوقیان، خوارزم شاهیان و... نه به افکار معتزلی ارزش قائل بودند و نه به افکار اشعری اما به خوبی می دانستند که این «قیل و قال» ها استخدام دین بر علیه دین است و می توانند در سایه آن به حکومت شان ادامه دهند. خواه جبر قدری معتزله باشد که خدا را اسیر قدرهای خود می کند و خواه جبر قضائی اشعریه باشد که انسان را اسیر جبر می کند.

ب: انسان به عنوان یک فرد «شخصیت» دارد، جامعه نیز «شخصیت» دارد؛ هر کدام از این دو شخصیت اقتضاها، جاذبه ها و دافعه ها دارند. و چنین نیست که همیشه اقتضاها، جاذبه ها، دافعه ها، پذیرش ها و ردهای شخصیت فرد، با شخصیت جامعه یکی باشد، در موارد زیادی شخصیت جامعه چیزهایی را اقتضاء می کند که با اقتضاها، شخصیت فردی هماهنگ نیست و گاهی اقتضاهائی دارد کاملاً بر علیه اقتضاها، فردی.

گرچه افکار معتزلی و اشعری در شخصیت فردی افراد کمتر اثر می گذاشت و افراد جامعه مطابق فطرت خود در عینیت زندگی عمل می کردند اما شخصیت جامعه به شدت از آن افکار متأثر می گشت.

شخصیت جامعه اسلامی با همان شتاب که پیامبر اکرم(ص) ایجاد کرده بود توانست حدود سیصد سال پیش برود از آن پس به تدریج فرسودگی درونی خود را (که در اثر این افکارها و آفت ها به آن دچار شده بود) نشان داد و در میانه قرن ششم سقوط کرد. زیرا جبر اشعری

اراده، تعقل، انتخاب، روحیه کار و کوشش را از روح اجتماعی جامعه، سلب کرده بود.

در مقطعی ترکان عثمانی که نه رؤسای شان از این «قیل و قال» چیزی شنیده بودند و نه مردم شان، توانستند با روحیه فطری اسلامی قدرت بزرگی ایجاد کنند و اروپا را به لرزه در آورند، آنان نیز که دچار این افکار و بدتر از آن دچار تصوف شدند رو به انحطاط رفتند. وقتی که اشعریان ظلم را با تعریف اعتباری و اعتباریات معنی کردند و مالک را در ملک خود آزاد می دانستند که مالک هر تصرفی بکند ظلم نیست، حکومت ها که در همیشه تاریخ خودشان را مالک مملکت شان و مردم می دانستند، هر چه خواستند کردند به طوری که حاکمان جامعه اسلامی ستمگر تر از حاکمان دیگر جامعه ها شدند. این اعتقاد اشعری حتی چیزی به نام «منشاء قدرت» را در جامعه اسلامی عوض کرد. بهتر است کمی در این جا درنگ کنیم:

منشأ قدرت: از روزی که در زندگی بشر پدیده ای به نام «دولت» به وجود آمد منشأش دو چیز بود:

۱- ثروت فتودالی.

۲- تبار. و به قول فردوسی «نطفه» و به قول اروپائیان: اشرافیت.

در اسلام حکومت از آن نبی و قرار بود پس از نبوت در بستر امامت قرار گیرد که این حقیقت به واقعیت نپیوست و به نوعی اریستوکراسی تبدیل شد. بیعت سقیفه که ابوبکر را به قدرت رسانید اریستوکراسی ای بود که به جای عنصر اشرافیت در رأی دهندگان،

عنصر «سبقت در مهاجرت» و «طول مدت زمان مصاحبت با پیامبر-ص-» جای گرفت. این عنصر باعث شد ابوبکر که از طبقه متوسط بود نه از اشراف، بر اشراف قریش و انصار حکومت کند.

این عنصر تا حکومت معاویه در انشای قدرت و تصدی قدرت و تصدی حکومت حضور کاملاً مؤثر داشت. از آن پس به تدریج نقش خود را از دست داد و به یک اریستوکراسی کامل تبدیل شد. با ظهور اشعریان و ترویج اصل اعتقادی «مالک در ملک خود هر کار بکند ظلم نیست» اریستوکراسی نیز از دست مسلمانان خارج شد؛ با وجود خلیفه در بغداد، حکومت های ملوک الطوائفی با قدرت برخاسته از «خان خان» به طور کاملاً مستقل عمل می کردند حتی خلیفه ای را برداشته و خلیفه دیگر به جای او می گذاشتند. حتی چیزی به نام «بیعت» نیز کاملاً از بین رفت هم در تعیین خلیفه و هم در سلطنت سلطان ها، و چیزی به نام «خطبه» جای بیعت را گرفت؛ هر کسی که می توانست نام خود را در متن خطبه نماز جمعه قرار دهد حکومتش مشروع می گشت.

این تحول پیش از رواج فکر اشعری در اثر قدر گرائی معتزله آغاز شده بود؛ قدرت با قدر توجیه می شد درست بر اساس پیوند لغوی که در میان این لفظ هست. هر کس که می توانست با محاسبه قدرها قدرتی به دست آورد حاکمیتش مشروع می گشت. که یک اصل اجتماعی دیگر در مغزها و زبان ها جای گرفت: «الحکم لمن غلب».

طولون برده ای بود که حاکم بخارا به دربار خلافت اهداء کرده بود او و اولادش از ۳۵۴ تا ۳۹۳ قدرت را به دست گرفتند و برای اولین بار تعویض خلیفه به دست آنان انجام یافت. زیرا با رواج افکار اشعری «الحکم لمن غلب قَدَری» به «الحکم لمن غلب قضائی» تبدیل شده بود. میان این دو، فرق ماهوی هست، فرقی که خودش را در عینیت جامعه نشان داده است: در ماهیت اول نیروی بازو و توان اجرائی و مدیریت شخص حاکم، یک ضرورت تلقی می شد تا بتواند از نظر فکری توان تدبیر و محاسبات قَدَری را داشته باشد و از نظر جسمی بتواند محاسبه قدرها را تدبیر کند. و این عنصر دستکم در فرهنگ عمومی جای داشت و شخص فاقد آن، را سزاوار حکومت نمی دانستند. در ماهیت دوم که اندیشه قضائی اشعری مستولی شده بود، همین عنصر نیز از میان رفت و فرهنگ عمومی به هر کودن و ضعیف نیز حق حاکمیت می داد. زیرا آیه «قُلِ اللّٰهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مِنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ»^۱ مطابق جبر اشعری معنی می شد.

خداوند مالک ملک است، ملک را به هر کسی که بخواهد می دهد، و مالک نیز هر کاری درباره ملک و مملوک خود بکند ظلم نیست. و از جانب دیگر: همه کارهای انسان در حقیقت و واقعیت کار خداست.

۱ سوره آل عمران، آیه ۲۶.

بنابر این هر کس و ناکسی که به حکومت برسد کار خداست، ملک خداست که به او داده او نیز هر کار بکند ظلم نیست. زیرا کار او کار خداست. بر اساس همین اندیشه است که علمای اهل سنت حکومت یزید را مشروع می دانستند و می دانند و حتی برخی از آنان مانند محی الدین بن العربی قیام امام حسین(ع) را محکوم می کنند.

در اواخر قرن سوم در فرهنگ مسلمانان منشاء قدرت. فقط «قضای الهی» بود و بس. هر حکومت، کاملاً مشروع تلقی می گشت و هر کار حاکم، مشروع تلقی می شد و دو لفظ ظلم و عدل درباره هیچ حکومتی به کار نمی رفت. از آن تاریخ تا به امروز در فرهنگ سنیان هیچ حکومتی به دلیل عدم مشروعیت به زیر سؤال نرفته است و هیچ حکومتی به طور جدّ به ظالم بودن، محکوم نشده است و اگر کسی حکومت را از دست کسی می گرفت یا می گیرد صرفاً یک «حادثه قضائی» است و بس.

و در بیان دیگر: هیچ حاکمی یا خاندان حاکم، به کار خلاف یا رفتار خلاف، محکوم نشده است. به همه شان بدون استثناء «رضی الله عنه» یا «رحمة الله علیه» می گویند و یا دستکم نام شان را به نیکی می برند. حتی یزید را که آن بلا را بر سر خاندان پیامبرشان آورد.

در میانه قرن پنجم که «قیل و قال» معتزلی و اشعری فروکش کرد، اندیشه معتزلی از جامعه سنیان رخت بر بست لیکن اندیشه اشعری تا به امروز اعتقادات اصول دین سنیان البته بدون آن «قیل و قال» که هرگز به صورت جان دار نه تدریس می شود و نه به عنوان یک رشته

علمی حضور دارد. در دانشگاه های شان رشته «معتزله شناسی» و «اشعری شناسی» هست اما با یک بر خورد تاریخی نه مسئله روز. فرید وجدی نویسنده «دائرة المعارف القرن العشرين» خود یک اشعری است و با لحن افتخار آمیز درباره ابوالحسن اشعری مؤسس اشعریه می گوید او جامعه مسلمانان را به «سنت» برگردانید^۱. گوئی سنت پیامبرشان^۲ جبر گرائی بود. و این دانشمند شان است که برای قرن بیستم شان دائرة المعارف می نویسد!!!

یادداشت ها در پایان این بخش.

- ۱- هر سه جریان (حسن بصری، معتزله و اشعریه) مورد حمایت کامل دربار خلافت و حاکمان مناطق امپراطوری بزرگ، بودند.
- ۲- نه حسن بصری و نه معتزله و نه اشعریه، هیچکدام معنی قضا و قدر را به طور مشخص و جدا از همدیگر تبیین نکردند.
- ۳- به دلیل بالا همیشه بر سر حدیث «الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ» درگیر بودند و همدیگر را به قَدَری بودن متهم می کردند.
- ۴- اما حقیقت این است که معتزله قَدَری بودند و اشعریه قضائی.

۱ دائرة المعارف، ذیل واژه اشعری.

۲ در برخی از نوشته هایم از جمله «مکتب در فرایند تهاجمات تاریخی» توضیح داده ام که اساساً اصطلاح سنتی یا

اهل سنت، از ساخته های مهدی عباسی است و پیش از آن چنین اصطلاحی در میان امت نبود. یعنی نام یک فرقه یا

مذهب نبود.

۵- وجه تسمیه معتزله، انزال و کناره گیری آنان از امور سیاسی است و ریشه در بیعت با علی(ع) دارد که عده ای از بیعت و سیاست اعتزال کردند.

۶- امویان به چهار دلیل از معتزله حمایت بی دریغ و همه جانبه کردند.

۷- معتزله مباحث اصول دین را از آخرین مسئله شروع کردند؛ از «فعل انسان» سپس به قهقرا به سمت مسائل توحیدی رفتند و مطابق اقتضاها و لازمه های باورشان در «فعل انسان»؛ درباره خدا به صدور احکام پرداختند.

۸- معتزله با آیات قرآن برخورد گزینشی کردند، و آن ها را تک بُعدی معنی کردند.

۹- معتزلیان نه تنها درباره فعل انسان، بل در کل هستی خدا را (نعوذ بالله) خلع ید کردند و دست خدا را بستند. خدای شان مانند خدای ارسطوئیان بی کاره گشت.

۱۰- این که معتزله را «عدلیه» نیز نامیده اند به این معنی است که عقاید آنان، ظالم بودن خدا را لازم نگرفته است بر خلاف اشاعره که این ملازمه در عقاید آن ها هست. و آلا خدای بی کاره معتزله کاری نمی کند که عادل باشد یا ظالم.

۱۱- اشعریان اعتقاد به «عدل الهی» را باطل دانسته و اولین کار ابوالحسن اشعری، توبه کردن از اعتقاد به عدل بود.

۱۲- اشعریان «حسن و قبح عقلی» را انکار کردند.

۱۳- اشعریان مانند معتزلیان با آیات قرآن برخورد گزینشی کرده و آن‌ها را تک بُعدی معنی کردند؛ آنان از آن طرف دیوار افتادند و اینان از این طرفش.

۱۴- تعریف مالکیت تکوینی و مالکیت اعتباری را در هم آمیختند. و در اثر این تمسک به مالکیت، آن همه آیات که ظلم را نکوهش می‌کنند کاربردشان را از دست دادند.

۱۵- جبر اشعری، جبر قضائی است.

۱۶- افکار معتزلی و اشعری که قرن‌ها با همدیگر درگیر بودند، زمینه را برای رشد و همه گیر شدن تصوف فراهم کردند.

۱۷- صوفیان به درگیری چند قرنی آنان عنوان «قیل و قال مدرسه» داده و آن را خاموش کردند.

۱۸- تعامل سه جریان معتزلی و اشعری و تصوف، جامعه مسلمانان را به سقوط کشانید.

۱۹- اکنون همه سنیان اشعری هستند و لذا هیچ حکومت و هیچ حاکمی در جامعه شان به طور جدی محکوم نمی‌شود.

۲۰- امروز ما نیز تحت عنوان مقدس «عرفان» ارسطوئیات، بودائیات، معتزلیات و اشعریات را درهم آمیخته به تصوف مشغول هستیم. برخی از ماها به دلیل عدم توان درک مسائل در امور فردی و اجتماعی. و برخی دیگرمان تنها به خاطر شأن و شوکت و عوام فریبی به این برنامه خطرناک ادامه می‌دهیم و برخی دیگرمان کهانت را با

کرامت عوضی گرفته^۱ و بر این روند بس خطر ناک کمک می کنند
و... چه نقصی در راه و روش اهل بیت(ع) دیده ایم که از آن روی
گردان شده ایم!؟!

چرا با این که می دانیم کهنات گناه کییره و کاهن کافر است،
کاهنان را تقدیس می کنیم!؟!

هر کسی که خبر از غیب بدهد یا معصوم است یا کاهن. چرا هنوز
معنی کهنات را با کرامت اشتباه می کنیم؟! تا کی نادان بمانیم!?!

۱ رجوع کنید: مقاله «معجزه» کهنات، کرامت» در سایت بینش نو.

امرُ بینِ الامرین

بِحَوْلِ اللَّهِ وَقُوَّتِهِ أَقُومُ وَأَقْعُدُ

لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيزَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ

در فصل های پیشین به ویژه در فصل دوم (فصل قضا و قدر) سخن از امر بین الامرین رفت، آن چه در این جا می آید تکرار آن نیست و بحث دقیقی است که باید به آن توجه کرد:

چرا مکتب اهل بیت (ع) به جای این عبارت، عبارت «لَا جَبْرَ وَلَا اِخْتِيَارَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» را نیاورده و از به کار گیری لفظ «اختیار» خودداری کرده است؟

اولاً: خواهیم دید که مکتب اهل بیت(ع) اختیار را هرگز نفی نمی کند. و این نکته را باید همیشه در نظر داشته باشیم، آن چه را که نفی می کند تفویض است.

ثانیاً: در این مکتب اصطلاح امر بین الامرین در سه مسئله بزرگ به میان می آید:

۱- آیا خداوند جهان را آفرید و آن را بر اساس قوانین و فرمول هایش (کوک کرده و مانند یک ساعت کوکی) به سر خود رها کرده؟ یا همیشه و دائماً با آن کار دارد و دخل و تصرف می کند؟ دقت کنید: در این جا سخن از دو جبر است و مسئله هیچ ربطی به «اختیار» ندارد.

اگر جهان را کوک کرده و به سر خود رها کرده، پس جهان براساس «جبر قدری» اداره می شود.

و اگر جهان را به سر خود رها نکرده، پس با «جبر قضائی» اداره می شود و هیچ قانون و فرمول ثابت در جهان وجود ندارد.

«لا جبر و لا تفویض» در این مسئله یعنی: جهان نه بر اساس جبر قضائی اداره می شود و نه بر اساس جبر تفویض قدرها. بل امر بین الامرین.

در این جا مراد از تفویض به سر خود رها شدن قدرها است که با جبر قدری جهان را اداره کنند.

و مراد از «امربین الامرین» در این مسئله، یعنی بل بر اساس هر دو جبر، هم جبر قدری و هم جبر قضائی. که گفته شد هر دو با هم و تنیده بر همدیگر جهان را اداره می کنند.

۲- می دانیم که انسان با اراده خود به وجود نیامده و مثل خود جهان با جبر به وجود آمده است و همین طور با جبر صاحب اراده شده است. خودش خودش را نه به وجود آورده و نه صاحب اراده کرده. آیا انسان و صاحب اراده شدنش بر اساس جبر قدری به وجود آمده یا بر اساس جبر قضائی؟-

همان طور که در فصل دوم به شرح رفت، انسان و اراده اش نیز نه به وسیله صرفاً قدرها به وجود آمده و نه به وسیله صرفاً قضا بل هر دو دست خدا در پیدایش آن با هم عمل کرده اند.

در این مسئله نیز سخن از دو جبر است: آیا قدرها به سر خود و به طور مستقل، انسان و اراده انسان را به وجود آورده اند یا قدرها در این پدیده هیچ کاره بوده اند و صرفاً با قضا به وجود آمده و نیز صاحب اراده شده اند؟- با این جبر یا با آن جبر؟- نه این و نه آن بل با تعامل هر دو.

تا این جا با دو جبر سروکار داشتیم.^۱

۳- اکنون می رسیم به «فعل انسان»:

۱ و به همین جهت مکتب اهل بیت(ع) از واژه «اختیار» استفاده نکرده است. هر دو جبرند یکی جبر تفویضی و

دیگری «جبر مورد به مورد» ی. و برای این عدم استفاده از واژه اختیار، دلیل دیگری هم هست که خواهد آمد.

در این جا با سه چیز سروکار داریم: جبر قدری، جبر قضائی و اراده انسان.

اراده مساوی است با «اختیار».

از آغاز این دفتر با این روال پیش آمدیم: خداوند خواست و قضا کرد که جهانی به وجود آورد، با کار امری (قضا)، ماده اولیه جهان را به وجود آورد اما آن را به سرخود رها نکرد بل که قوانین و قدرها را بر آن مسلط کرد (کار خلقی= قدری). باز هم جهان را به امید قدرهایش به سرخود تفویض نکرد یعنی به سرخود رها نکرد.

اینک می پرسیم: آیا خداوند وقتی که اراده را به انسان داد، او را به سرخود رها کرد؟ او را به سرخود واگذاشت؟ و هیچ دخالتی و تصرفی در اراده انسان نمی کند؟ آیا اراده انسان مستقل از خداست آن طور که معتزله می گویند-؟

پاسخ این است که: نه. (همان طور که لازمه ها و آثار غلط بینش معتزله که حتی مسائل توحید را نیز تخریب می کند و نیز لازمه ها و آثار نادرست اجتماعی آن را دیدیم و به شرح رفت).

گفته شد: معتزله که خدا را از اراده انسان خلع ید می کنند ناچارند که خدا را از عرصه جهان نیز خلع ید کنند. در نتیجه هم قضاها را انکار می کنند و هم خدای شان بی کاره می شود.

پرسش دوم: اگر چنین نیست و خداوند اراده انسان را به سرخود رها نکرده، پس چیزی به نام اراده معنی ندارد و هر انتخاب و هر فعل و رفتار انسان، کار خدا است؟

پاسخ این است که: نه. این باور اشعریان است و نادرست می باشد. درست است که خداوند به انسان اراده داده اما هرگز اراده که مخلوق خود اوست نمی تواند او را محدود کند و اراده انسان یک مخلوق یاغی نیست که از قدرت و سلطه خدا خارج شده باشد. جهان، انسان، اراده انسان همه مخلوق او هستند و در پنجه قدرت او. اما او با این همه خودش خواسته است که انسان اراده داشته باشد و بر اساس آن، اختیار کند.

پیش تر گفته شد: وقتی که نوبت به انسان که موجود با اراده است رسید قدرها و جبرهای قدری (در حیطه توان علمی انسان) تسلیم شدند و انسان با استفاده از جبرهای قدری به صنعت پرداخت و مثلاً ماشین را ساخت. اما انواع قضا به ویژه قضای اذن و تدبیر و پرورش (پرورش پروردگار که جهان را می پروراند) سر جای خود هستند.

قضای اذن و تدبیر حتی در کار آن ماشین که انسان می سازد، به همراه قدرها سر جای خود هستند، به همراه همان قدرها که انسان با محاسبه آن ها ماشین را ساخته. قدرها همیشه نیازمند قضای اذن و تدبیر هستند و بدون آن نمی توانند کار کنند.

این نوع قضا، در خود وجود کسی که ماشین را می سازد، در اراده او، در انتخاب او، در ذره ذره کار او، حضور دارد.

اراده و اختیار این است و این چنین کار می کند. و این یعنی نه جبر و نه تفویض.

مکتب اهل بیت (ع) می گوید: شما در یک چیز اشتباه می کنید: وقتی که می گوئید «اراده» و یا می گوئید «اختیار» آن را با «تفویض» و به سرخود رها شدن، اشتباه می کنید. نه معنی اراده تفویض است و نه معنی اختیار تفویض است. آن اختیار که شما می گوئید، اختیار نیست تفویض و خلع ید خداوند است.

چرا دوئالیستی می اندیشید؟ می گوئید: یا جبر یا تفویض. در این جا چیز سوم هست که نه جبر است و نه تفویض و آن اختیار است. و به دوئالیسم دیگر گرفتار شده اید: اگر اختیار هست همان تفویض است و اگر نیست همان جبر است.

اگر «اختیار» را به طور صحیح معنی کنید و به فرق آن با تفویض توجه کنید از هر دو دوئالیسم نجات پیدا می کنید. اینان معنی «اختیار» را با معنی «تفویض» اشتباه می کنند به نظرشان هر دو به یک معنی است. در حالی که تفویض چیزی بیش از اختیار است.

رابطه «اختیار» با دیگر انواع قضا:

در بحث بالا حضور قضای اذنی و تدبیری و پرورشی (که همیشه و دائماً تنیده بر قدرها کار می کند) در اختیار انسان، بیان شد. اما اراده و اختیار انسان از دیگر انواع قضا نیز فارغ نیست: «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ»^۱ یکی از دخالت های خدا است و نام آن در این مسئله

۱ سوره انفال، آیه ۲۴.

«لطف» است همان لطف که از سران معتزله نقل کردیم که آن را انکار می کنند زیرا لازمهٔ بینش شان انکار لطف خدا است.

اگر خداوند به کسی لطف داشته باشد در اراده و انتخاب او، او را یاری می کند؛ در اندیشه و تعقل او دخالت مثبت نیز می کند. که نام این دخالت ها در فصل دوم، «قضاهای موردی» بود.

و اگر خداوند این لطف را نسبت به کسی نداشته باشد او را در همان «اختیار» که معنایش به شرح رفت، تنها می گذارد. و در این صورت ضعف انسان در محاسبات و در اراده و اختیار، خود نمائی می کند.

مردم با تجربهٔ فطری خود می گویند: خداوند هیچ کسی را به سرخود وانگذازد.

اشتباه بزرگ: برخی از محققین (اجازه بدهید عرض کنم همه کسانی که در این مسئله مطلب نوشته اند) یا مسئله را نشکافته اند و همچنان رها کرده اند و عذر هم آورده اند که علی(ع) فرموده مسئله قضا و قدر «بَحْرٌ عَمِيقٌ فَلَا تَلَجُه»^۱ دریائی است تاریک در آن فرو نروید.

باید گفت: در این صورت چرا وارد این بحث شدی و از اول به فرمان علی(ع) عمل نکردی؟

۱ و «بَيْتٌ مُّظْلَمٌ فَلَا تَدْخُلُهُ»، بحار ج ۵ ص ۵۷.

بدیهی است آن حضرت هرگز از علم و اندیشه منع نمی کند، مخاطب او در این سخن توده مردم و افراد غیر متخصص است.^۱ و گرنه، خود او «بِحَوْلِ اللَّهِ وَ قُوَّتِهِ أَقْوَمٌ وَ أَفْعَدُ» را برای همین مسئله آورده و مهم تر این که آن را در متن نماز قرار داده است.

و یا خواسته اند مسئله را بشکافند اما دچار اشتباه شده اند. گفته اند: اراده خدا و اراده انسان، کار خدا و کار انسان، یا نقش خدا و نقش انسان در «فعل انسان» در طول هم هستند.^۲ یعنی خدا امکانات و اختیار داده و انسان با آن امکانات و اختیار فعل را به وجود آورده است.

اما توجه ندارند که این دقیقاً همان نظریه معتزله است؛ مگر معتزله وجود خدا را انکار می کنند؟! یا انسان را نه تنها خالق فعل خود بل خالق امکانات و اراده خود، می دانند؟! آنان نیز نقش خدا و انسان را در فعل انسان در طول هم می دانند. پس مکتب اهل بیت (ع) چه فرقی با معتزله دارد؟

۱ دانشمند نامدار، مومن الطاق با عده ای از مخالفین سرگرم مناظره کلامی بود. یکی از اصحاب امام صادق (ع) به

او می گوید:

مگر امام صادق (ع) از مباحثات کلامی نمی نکرده است؟ مومن الطاق به او می گوید: حالا که امام صادق (ع) تو را

نهی کرده پس از این جا برو.

یعنی تو را نهی کرده نه مرا!

و در یک ماجرا در حضور امام صادق (ع) مومن الطاق با یکی از مخالفین مناظره کرد و او را محکوم کرد. امام

فرمود والله لقد سررتنی: بخدا سوگند من را شاد کردی. رجال کشی، ص ۱۸۸.

۲ نشریه «مجله تخصصی کلام اسلامی» شماره ۴۷ مقاله «نظریه معتزله درباره خلق اعمال».

یا گفته اند: خدا خالق فعل انسان است با واسطه، و انسان خالق آن است بدون واسطه^۱. در حالی که این نیز عین باور معتزله است. یا گفته اند: اختیار انسان آخرین جزء تکمیل کننده «علت تامه» است^۲. اما باز باید گفت: مگر معتزله غیر از این سخنی دارند؟ و این گونه ناقص گوئی ها موجب شده که کسانی مانند ذهبی ادعا کنند که شیعه و معتزله یکی هستند^۳.

تفسیر نادرست از امر بین الامرین و عدم تبیین درست آن موجب شده شمه ای از «شُرک» به نظرشان بیاید. زیرا در این تفسیر نادرست، خدا و انسان در خلق فعل، با هم شریک می شوند؛ فعل انسان مخلوق مشترک خدا و انسان می شود. و برای فرار از این شمه و شائبه به «طول هم بودن» و یا به «فاعل مع الواسطه و فاعل بدون واسطه» و یا به «جزء العلة و علة تامه» متوسل می شوند که همگی سر از باور معتزله در می آورد.

اما در تفسیر درست که ارائه شد «رابطه فعل انسان با اراده خدا» با «رابطه فعل گیاه با خدا» هیچ فرقی ندارد. آیا فعل گیاه مثلاً گل دادن نیلوفر، کار خود نیلوفر است یا کار خدا؟؛ اگر بگوئیم نه این و نه آن بل امر بین الامرین، آیا نیلوفر را شریک خداوند قرار داده ایم؟ کار،

۱ همان.

۲ همان، شماره ۶۱ مقاله «خلق الاعمال».

۳ ذهبی «التفسیر و المفسرون».

کار است و فعل فعل است خواه با اراده و خواه بدون اراده. و بحث ما در فعل است نه در اراده.

در این جا مسئله کمی نیازمند دقت است: اگر گفته شود: بحث ما در فعل موجودی است که اراده دارد نه در فعل نیلوفر که اراده ندارد. باز عرض می‌کنم: آیا گل دادن نیلوفر فعلی است که نیلوفر در آن هیچ نقشی ندارد؟ این پرسش چه فرقی دارد با این پرسش: آیا انسان در فعل خود هیچ نقشی ندارد؟ وقتی که نیلوفر نقش دارد چرا باید انسان و اراده انسان نداشته باشد؟

چرا درباره نیلوفر نمی‌گویید: فاعلیت خدا و فاعلیت نیلوفر در طول هم هستند اما درباره انسان طول را می‌آورید؟ ما نمی‌گوئیم فاعلیت خدا و انسان در عرض هم هستند. می‌گوئیم اساساً این جا نه جای طول است و نه جای عرض. این گونه افکار، و یا ریبه شرک، ناشی از عدم شناخت فرق میان تفویض و اختیار است. این در عرض هم بودن و یا ریبه شرک، وقتی است که اختیار را به معنی تفویض بگیرید. فرد مختاری که مفوض و رها شده به سرخود، نیست چه شرکی می‌تواند با خدا داشته باشد؟!

خداوند حکیم برای هدایت ما در این مسئله، نشانه ضعیفی از اختیار را در نیلوفر نیز گذاشته است که به یکی از دو چوب پیچیده و بالا برود و آن را انتخاب کند که در معرض نور خورشید است.

یا: حیوان همیشه انتخاب می کند و از نوعی اراده هم برخوردار است؛ چرا درباره حیوان ریبۀ شرک پیش نمی آید؟ دقیقاً همان طور هم درباره فعل انسان جای هیچ ریبۀ ای نیست.

اتفاقاً ریبۀ شرک وقتی هست که سخن از در طول هم می آورید و خدا را در مرحله فاعلیت انسان، از انسان و اراده اش، خلع ید می کنید. و او را مستقل از خدا می دانید. و این در طول هم بودن بدتر از در عرض هم بودن است. زیرا استقلال مخلوق از خالق آن هم استقلال تکوینی بدتر از شرک است.

خداوند به انسان اراده و اختیار داده و لازمه این، خلع ید کردن از او نیست. خلع ید وقتی است که خداوند انسان را تفویض کرده باشد. حضرات پیشاپیش مفوضه می شوند و درباره انسان به تفویض قائل می شوند سپس می خواهند نظر مکتب اهل بیت(ع) را توضیح دهند. به راستی چنین هستند.

ابتدا انسان را مفوض و به سر خود رها شده و نیز اراده انسان را مفوض و به سر خود رها شده، می دانند و اختیار را به همان تفویض معنی می کنند، سپس می کوشند که معنی امرین الامرین را دریابند.^۱ به عبارت دیگر: ابتدا معتزلی می شوند سپس می خواهند از آن باتلاق بیرون بیایند و هر چه می کوشند بیش تر فرو می روند.

۱ و لذا از آوردن عبارت «امربین الامرین» پرهیز می کنند گرچه درصدد توضیح فرق میان شیعه با معتزله و

اشعریه، هستند.

و هرگز از خود نمی پرسند: چرا ائمه(ع) فرموده اند «لا جبر و لا تفویض» و فرموده اند «لا جبر و لا اختیار»؟ تا برای شان روشن شود که تفویض غیر از اختیار است.

در این عبارت، حرف «لا» نافیه للجنس است یعنی هرگز و به هیچ وجه تفویض در عالم مخلوقات و کائنات، وجود ندارد. خداوند هرگز و هیچ وقت از ذره ای از مخلوقاتش خلع ید نمی شود.

پرسش دیگر: گاهی مسئله به صورت دیگر طرح می شود می گویند: آیا فعل انسان با اراده خدا محقق می شود یا با اراده خود انسان؟-

پاسخ: اگر مراد از «اراده خدا» در این سوال، همان است که قضاها و قدرها با یکدیگر در جریان واحد که خداوند اراده کرده جاری شده اند خود انسان و اراده او را به وجود آورده اند، پاسخش همان است که در سطرهای بالا بیان شد.

و اگر مراد یک «اراده جدید» است، در این صورت تناقض پیش می آید و خود پرسش متناقض می شود. زیرا اراده جدید خدا، یعنی سلب اراده از انسان.

در بیان دیگر: «**ارادة الله فعله**»: اراده خدا فعلش است.

۱ عَنْ مَرْوَانَ بْنِ يَحْيَى، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ (ع): أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِرَادَةِ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَمِنَ الْخَلْقِ. فَقَالَ الْإِرَادَةُ مِنَ الْمَخْلُوقِ، الضَّمِيرُ وَمَا يَبْدُو لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ. وَأَمَّا مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِإِرَادَتُهُ إِخْدَانُهُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ، لِأَنَّهُ لَا يَرُوي وَلَا يَهُمُّ وَلَا يَتَفَكَّرُ، وَهَذِهِ الصِّفَاتُ مُنْفِيَةٌ عَنْهُ وَهِيَ مِنْ صِفَاتِ الْخَلْقِ. فِإِرَادَةُ اللَّهِ هِيَ الْفِعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ يَقُولُ لَهُ: كُنْ فَيَكُونُ، بَلَا لَفْظٍ وَلَا نَطْقٍ بِلِسَانٍ وَلَا هِمَّةٍ وَلَا تَفَكُّرٍ...

←

ما انسان ها اول اراده می کنیم سپس آن اراده را به فعلیت می رسانیم. اما خداوند اراده اش و فعلش یک چیز است «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ!». و این است فرق میان اراده خدا با اراده انسان.

اگر خدا با اراده جدید تحقق یک فعل را بخواهد، دیگر جایی برای اراده و اختیار انسان در آن فعل نمی ماند.

و این پرسش به مثابه این است: آیا اگر خداوند اراده کند که از انسان سلب اراده کند، در آن صورت فعل با اراده انسان محقق می شود یا با اراده خدا؟-؟ یعنی خداوند هم از انسان سلب اراده کرده و هم نکند. و این تناقض است.

و در بیان مختصر: این پرسش یک سخن نادرست و خود به خود غلط است، خودش ناقض خودش است.

→ به امام کاظم (ع) گفتم: برایم اراده خدا و اراده مخلوق را بیان فرما.

فرمود: اراده مخلوق کار ضمیر و آن چه در ضمیرش مشخص می شود و منجر به فعل می گردد. و اما اراده خدا «احداث» است نه چیز دیگر، زیرا خدا تحلیل و بررسی تردید آمیز (این را بکنم یا آن را بکنم) ندارد، اهتمام (به کار گرفتن وجود خود برای کاری) ندارد و تفکر نمی کند و این گونه صفت ها از خداوند نفی شده هستند. زیرا که صفات مخلوق هستند. پس اراده خدا عین فعل است نه چیز دیگر، می گوید به آن «باش» باشند می شود. بدون لفظ، بدون نقل زبانی و بدون اهتمام و تفکر ... بحار الانوار، ج ۴ ص ۱۳۷ ح ۴. و حدیث های دیگر از ائمه طاهریں در این موضوع بسیار است.

در این مسئله نیز حضرات به فرق میان اراده خدا و اراده انسان، توجه نمی کنند، آن گاه به حل مسئله می پردازند. بدیهی است وقتی که پایه یک کار فکری نادرست باشد می شود مصداق خشت اول معمار.

تامین زمینه: این گونه تفسیر های فلج و نادرست از «امرین الامرین» که برخی از ماها در صدد باز کردن آن با فلسفه ارسطویی و برخی دیگرمان با روش دیگر هستیم، زمینه را برای بهانه جویان اروپائی و مستخدمان داخلی شان، فراهم می کند که بگویند: اصول اعتقادی در شیعه بر گرفته از معتزله است که در قرن سوم پس از غیبت صغری برخی از شیعیان از معتزلیان گرفته اند.^۱ همان طور که پیش تر در مبحث معتزله به شرح رفت اساساً معتزله یک سخن صحیح در توحید و خداشناسی ندارد تا چه رسد شیعه اصولش را از آنان بگیرد.

در پایان این بخش نیز یادداشت می کنیم:

۱- چرا اهل بیت(ع) به جای عبارت «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» عبارت «لا جبر و لا اختیار بل امر بین الامرین» را نیاورده اند؟

۲- منشأ خطا و اشتباه دیگر مکتب ها و بیئش ها، این است که اختیار را مساوی تفویض می گیرند. گمان می کنند اختیار یعنی همان تفویض.

۱ این موضوع و پاسخش در «مکتب در فرآیند تهاجمات تاریخی» سایت بیئش نو، بررسی شده است.

۳- در تفویض عنصری دیگر نهفته است و چیزی بیش از اختیار است. اگر به این نکته ظریف اما مهم توجه کنیم همه مسائل روشن می شود.

۴- آن چه با عبارت «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» نفی می شود، تفویض است نه اختیار.

۵- لا جبر و لا تفویض بل امرین الامرین در دو محور و در هر کدام با یک کاربرد متفاوت، معنی دارد:

الف: در بررسی محور «رابطه خدا با جهان بی جان- جهان فیزیک-»: در این محور فقط با دو جبر سروکار داریم: جبر قضائی که «لا جبر» آن را نفی می کند. یعنی جهان تنها بر اساس جبرهای قضائی اداره نمی شود. و «لا تفویض» جبر قدری را نفی می کند. یعنی جهان تنها با جبرهای قدری اداره نمی شود.

ب: محور رابطه انسان با خدا: در این محور با سه چیز سروکار داریم: جبر قضائی، جبر قدری و اراده انسان. در این جا «لا تفویض» شامل اراده هم می شود. یعنی اراده انسان نیز به سر خود رها نشده است.

۶- خداوند از هیچ جای این جهان و از هیچ ذره ای از ذرات جهان، و از هیچ حرکتی از حرکت های جهان از جمله اراده و فعل انسان، خلع ید نشده است.

۷- چرا پرسش از اراده و اختیار درباره فعل انسان می شود، اما درباره فعل گیاه نیلوفر، و یا اراده و فعل حیوان نمی شود؟!

بداء

دو دست خدا

قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ
يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ^۱

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ^۲

بداء از مسائل مسلم عقاید شیعه ولایتی در توحید و خداشناسی
است در طول تاریخ، معتزله، اشاعره، مرجئه و در هفت دهه اخیر
اروپائیان و مستخدمان داخلی شان، چون حقیقت و واقعیت این اصل را
در نیافته اند، جاهلانه و کینه ورزانه بر آن تاخته اند. باید اعتراف کنیم
که خود ما نیز آن را به قدر کافی توضیح نداده ایم.

۱ مانده ۶۴.

۲ رعد ۳۹.

و تأسف انگیزتر این که: افرادی غیر شیعه، این اصل را به حاشیه رانده اند در نتیجه برخی از شیعیان نیز آن را در همان حاشیه می بینند. از باب مثال: فخر رازی اشعری می گوید: عقیده به بداء در میان شیعیان زمانی پیدا شد که اسماعیل پسر امام صادق، از دنیا رفت. چون امام گفته بود اسماعیل بعد از او امام خواهد بود، با وفات او با پرسش اصحابش روبه رو شد و علم غیب او به زیر سوال رفت، به عنوان چاره گفت: «بدا لله» یعنی در برنامه خدا تغییر حاصل شد و پسر مومنی امام بعد از من است.^۱

این داستان از اصل و اساس ساختگی و جعل محض است زیرا: اولاً: امام صادق(ع) هرگز نگفته است اسماعیل امام بعد از من است، اسامی ائمه اثنا عشر از زمان رسول خدا(ص) معلوم و مشخص است حتی برخی از سنیان نیز به آن اعتراف دارند تا چه رسد به شیعیان و اصحاب امام صادق(ع). چنین افسانه ای از جعلیات کینه ورزان ضد شیعه مانند فخر رازی است.

ثانیاً: بداء یکی از اصول مسلم شیعه است رسول خدا(ص)، علی(ع)، امام حسن(ع)، امام حسین(ع)، امام سجاد(ع)، امام باقر(ع)، پیش از امام صادق(ع) درباره آن توضیحات داده و آن را تبیین کرده اند.^۲ ائمه بعدی نیز به شرح آن پرداخته اند.^۳

۱ این افسانه باقی رازی را مجلسی در بحارالانوار، ج ۴ ص ۱۲۳، آورده و به آن پاسخ داده است.

۲ رجوع کنید: بحارالانوار، ج ۴ «باب البداء» و النسخ»

۳ همان.

در مکتب‌ها، نحله‌ها و اندیشه‌های فلسفی و نیز دینی بشر در کل تاریخ، یا خداوند رسماً «موجب» اعلام شده و یا لازمهٔ اصول آن مکتب‌ها موجب بودن خداست.

این فقط و فقط شیعه ولایتی است که خدایش موجب نیست. اصل مسئله چنین است: آیا خداوند در برنامه‌اش تجدید نظر می‌کند یا نه؟ - ؟

در بیان دیگر: آیا ممکن است خدا (به اصطلاح) در تصمیم خود تجدید نظر کند یا نه؟ - ؟

تجدید نظر مال انسان است وقتی که به نادرستی برنامه و تصمیم خود پی می‌برد، تجدید نظر می‌کند. اما خدا که اراده، تصمیم، قضا و قدر نادرست ندارد که در آن تجدید نظر کند. خدای حکیم همهٔ کارهایش حکیمانه است پس جایی برای تجدید نظر نیست و چنین سخنی دربارهٔ خدا کفر است.

لیکن باید توجه کرد که این سخن نیز لازم گرفته کار خدا در یک لوله دراز لوله کشی شود و لازمهٔ این نیز موجب بودن خداست. یعنی بسته بودن دست خدا که « قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ ». همان طور که خدای ارسطو موجب است و به قول ارنست رنان و ویل دورانت، نشسته در سریر خود نظاره‌گر صدور و ریزش اشیاء از وجود خود است و توان هیچ کار را ندارد. اما قرآن می‌گوید « غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ

لُعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ»^۱ و «كَلَّ يَوْمَ هُوَ فِي شَأْنٍ»^۲ و «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»^۳.

بدا یعنی پیام این گونه آیات در قرآن.

حکمت خدا، صفت خدا است و صفت خدا عین ذاتش است و ذات خدا بی‌نهایت است. پس حکمت خدا بی‌نهایت است نه یک لوله باریک دراز که خود خداوند و صفتش در آن محبوس باشد. خدای بدون بدا خدای دست بسته، محبوس، ناتوان از اراده، ناتوان از هر کار است. چنین خدائی به قدر یک مورچه اراده ندارد و به قدر یک مورچه توان کار، ندارد.

وسعت قدرت، وسعت توان، وسعت حکمت، عرصه‌ای است که یک امر حکیمانه می‌تواند در صورت دیگر از حکیمانه بودن، رخ دهد.

درباره انسان باید گفت: کار انسان یا حکیمانه است یا غیر حکیمانه. اما درباره خدا باید گفت کار خدا همگی حکیمانه است اما حکمت او می‌تواند در صورت‌های گوناگون حکیمانه باشد. آنان که بدا را انکار می‌کنند، خدا را به مخلوق قیاس می‌کنند، در نتیجه به خدای موجب، بی‌اختیار و بی‌اراده، معتقد می‌شوند اتفاقاً همین خدا است که نمی‌تواند حکیم باشد.

۱ همان.

۲ الرحمن ۲۹.

۳ رعد ۳۹.

یادداشت ها:

- ۱- بداء یکی از اصول مهم خدانشناسی و جهان شناسی تشیع است.
- ۲- خدای بدون بداء، خدای موجب، بی کاره، دست بسته، اسیر جریان های قدری، مجبور و بی اراده است دقیقاً مانند خدای موجب و بی کاره ارسطوئیان و صدرائیان.
- ۳- حکمت و حکیم بودن خدا با حکمت و حکیم بودن انسان، فرق دارد و قیاس این دو به هم دیگر، منشأ اشتباه بزرگ می شود.
- ۴- حکیم، صفت خداست، صفت خدا عین ذاتش است، ذات خدا بی نهایت است پس حکمت خدا بی نهایت است.
- ۵- کار انسان حکیمانه است وقتی که با قدرها محاسبه شود، یعنی قدرها معیار حکیمانه بودن یا نبودن کار هستند. اگر یک رفتار انسان با قدرها سازگار نباشد، غیر حکیمانه است باید آن رفتار یا آن برنامه عوض شود. اما بداء تعویض خود قدرها است، تغییری است که در خود قدرها ایجاد می شود.
- ۶- بنابراین همه مکتب ها و بینش ها که درکی از بداء ندارند، یا خدای شان موجب و بی کاره و یا اقتضای اصول بینش شان موجب بودن خدا است. و این تنها مکتب شیعه ولایتی است که خدایش موجب و دست بسته نیست.

نگاهی تجربی به «امرین الامرین»

لازم است یک نگاه صرفاً تجربی به مسئله امرین الامرین داشته

باشیم:

فطرت: پیش تر بیان شد که انسان یک موجود فطری است، امرین الامرین خط حرکت فطرت است. هم اقتضاهای غریزی انسان و هم اقتضاهای فطری انسان، یاد گرفتنی یا تدریسی یا تدرّسی نیستند، طبیعی و آفرینشی هستند؛ علم نمی تواند و نباید برای اقتضاهای فطری در «اصل اقتضاء» خط و جهت بدهد؛ آیا انسان بر اساس قدرها رفتار کند و خود را تفویض شده بداند؟ یا بر اساس قضاها رفتار کند و خود را مجبور بداند؟ یا بر اساس امرین الامرین؟ این مسئله از حیطه علم خارج است. همان طور که قبلاً توضیح داده شد که: ایجاد ماده اولیه جهان، ایجاد مداوم برای تغذیه و گسترش جهان، ایجاد روح و حیات اعم از حیات گیاهی، حیوانی و انسانی (فطرت)، ایجاد عقل، همگی از موضوع علم، خارج هستند.

اصل رفتار و زندگی انسان بر اساس امر بین الامرین است و این یک حقیقت و واقعیت محسوس و ملموس و تجربی عینی است؛ همه مردم عملاً بر اساس امر بین الامرین زندگی می کنند حتی معتزلی ها و اشعری ها، نه خودشان را صددرصد مستقل می دانند و نه خودشان و اراده خودشان را بی تاثیر، می دانند. هم خدا را دخیل می دانند و هم خودشان را.

همه مردم جهان در طول تاریخ با هر آئین و مسلک چنین زیسته اند و می زیند (مگر تعدادی افراد بیمار) حتی سوفسطائیان و شکاک ترین شکاکان. معتزلی بازی و اشعری بازی به حق یک «قیل و قال» بود که حتی سران شان نیز به آن عمل نمی کردند و اساساً چنین عملی برای انسان امکان ندارد هر دو بر «طلب محال» می کوبیدند؛ انسان نمی تواند و برایش محال و غیر ممکن است که اساس زندگی اش را بر چیزی غیر از امر بین الامرین مبتنی کند.

این قیل و قال ها هرگز نمی تواند بشر را از اصل اساسی امر بین الامرین به کنار زند. تنها تاثیر شان ایجاد خلل در «تعادل روح جامعه» است که رونق قدری اندیشی سر از یک افراط واقعیت گرائی در می آورد و جامعه را از زیبایی های حقیقت گرائی محروم می کند. و رواج قضائی اندیشی نیز جامعه را به خرافات مبتلا می کند.

قدر گرائی و دین ستیزی در اروپا: اروپائیان در قرون وسطی به شدت قضا گرا و جبراندیش و خرافه پرست بودند به حدی که ظرفیت جامعه تمام شد و به صورت رنسانس منفجر گردید. اما این بار نیز به

قَدَرگرائی افتادند؛ انسان را کاملاً مستقل کردند که جائی برای خدا نماند. اما فطرت انسان هرگز چنین اجازه ای را نمی دهد، که در نتیجه زمانی چشم باز کردند دیدند که درست است خدا در حد زیادی از اندیشه و رفتار شان کنار گذاشته شده لیکن چیزی به نام «شانس» جای آن را گرفته است؛ موفقیت شان را به حساب شانس می گذارند و شکست شان را نیز به حساب شانس می گذارند.

تنها اسم عوض شده بود به جای خدا، شانس^۱ به زبان ها می آمد و الاصل و اساس زندگی از خط امرین الامرین خارج نشده بود. این واقعیت به حدی قوی بود که بالاخره جامعه غربی را وادار کرد که به عصر دین ستیزی پایان دهد و به دین روی آورد که آورده است و امروز «عصر گرایش به دین» است.

قیل و قال ها خواه در اروپا و خواه در هر جامعه ای می توانند جامعه را به افراط و تفریط بکشانند و کشانیده اند. اما هرگز نمی توانند انسان را به طور کامل از خط امرین الامرین خارج کنند. به راستی چه زیبا، چه حقیقی، چه واقعی است مکتب قرآن و اهل بیت(ع) خواه در نگرش فلسفی و بررسی عقلی محض و خواه از دیدگاه انسان شناسی حتی انتزاعی، و خواه از نظر انسان شناسی تجربی، و خواه از بُعد رفتار شناسی فرد و جامعه، و از هر جهت که بنگریم.

۱ موضوع «شانس» و شانس گرائی در اروپا بعد از رنسانس، یک موضوع مهمی است که می توان درباره آن یک

کتاب قطور، نوشت.

اصول و فروع این مکتب علاوه بر هر نوع تحقیق و بررسی، چیزی است که گوئی جامعه و تاریخ در عینیت تجربی خویش، برای این به وجود آمده اند که آئینه ای باشند برای نشان دادن صحت این مکتب.

برای ثبوت، اثبات، روشن شدن و شناخته شدن صحت و زیبایی یک مکتب چه دلیل و چه استدلالی بهتر و بالاتر از این.

آن کدام مکتب یا مکتب بی مکتبی (لیبرالیسم) است که این گونه روشن و مستدل باشد که همه هستی جهان فیزیک و همه هستی جهان انسانی بدین صورت آن را تایید کرده باشد که «وجود تاریخ» یک مهر بزرگی به بزرگی تاریخ شود و بر صحت آن کوبیده شده باشد.

پوزوتیویست ها می کوشیدند به مباحث صرفاً نظری جنبه تجربی نیز بدهند که به جایی نرسیدند، گر چه سعی شان بی فائده نگشت و تکانی به علوم انسانی داد و علم را تا حد قابل تمجید از انتزاع اندیشی رهانید و منطق اندیشه را تا حدودی به منطق قرآن و اهل بیت(ع) نزدیک کرد، لیکن به دلیل عدم آشنائی دست اندرکاران علوم انسانی غربی با اصل «تفکیک میان روح غریزه و روح فطرت»، به جایی نرسیدند. و پوزوتیویسم سر از خلط میان عرصه نظری و تجربی در آورد.

اما مکتب قرآن و اهل بیت(ع) در عرصه نظری طوری پیش می رود که عرصه تجربه با کل وجودش و تمام جزئیاتش، گواه آن می شود، سکه ای است ناب (و به حدی غیر مختلط) که دو روی آن مؤید همدیگیرند.

اندیشه بشری یا به محور «حقیقت» است یا به محور «واقعیت»، سگّه اهل بیت(ع) یک رویش حقیقت است و یک رویش واقعیت که در عین «یک» و واحد بودن، دو روی آن با همدیگر مخلوط نمی شوند. به خلاف پوزوتیویسم که دچار تخیل شده بود.

قَالَ الْبَاقِرُ(ع): شَرْقًا وَ غَرْبًا فَلَا تَجِدَانِ عِلْمًا صَحِيحًا إِلَّا شَيْئًا خَرَجَ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ: امام باقر(ع) (به سلمه بن كهيل و حكيم بن عتيبه دو شخصيت علمي زمان خود) فرمود: به شرق و غرب برويد علم صحيحی نمی يابيد، مگر آن علمي که از پيش ما اهل بيت در آمده باشد.

جامعه واحد جهانی: اکنون همگان باور دارند که جهان به سرعت به سوی جامعه واحد پیش می رود؛ دین آئین (یا به هر نامی که می خواهید بنامید) در آن جامعه چه نوع و چه گونه خواهد بود؟

آن چه آلون تافلر در دو کتاب خود (ماهیت قدرت و موج سوم) آورده و می گوید «در درون جامعه واحد جهانی آئین ها و فرهنگ های مختلف خواهند بود»، یک تملق گوئی بیش نیست که برای خوش آیند کسانی گفته شده است که آرزو دارند در جامعه واحد جهانی نیز

امپراطوری کنند.^۱ سخن او نه تنها مصداق «جهانی شدن» نیست، مصداق «جهانی کردن»^۲ هم نیست.

اگر با انگیزه علمی (نه برای خوش آیند قدرت ها) نگرینسته شود که همگان چنین می نگرند غیر از تعدادی از افراد، واضح است که روند جهانی شدن، پیش از هر چیز یک روند فرهنگی است؛ تلاطمات و چالش های اقتصادی معلول روند فرهنگی است و چالش های نظامی آخرین شعله شمع امپراطوری گرائی است. اضطرابات امپریالیسم اقتصادی معلول اضطرابات امپریالیسم فرهنگی است. فرهنگ های ساکت اما بالقوه که در شکم جامعه غنوده بودند به حدی انباشته شدند و با همدیگر اصطکاک کردند که ایجاد حرارت کرده و شکم جامعه و تاریخ را منفجر می کنند. اگر اصطلاح «پایان تاریخ» بدین معنی است، کاملاً صحیح است. و اگر به معنی رکود تاریخ و در جا زدن آن روی مدرنیته بی جان، است کاملاً نادرست است، که فوکویاما نیز از این جانب برای خوش آیند قدرتمندان سخن می گوید.

۱ امپراطوری یعنی حکومت بر یک جامعه ای که از جامعه های متعدد تشکیل شده باشد.

۲ جهانی کردن یک چیز تازه ای نیست که محصول روند تاریخ باشد؛ کوروش، اسکندر، بطرکبیر، عمر، ملکه ویکتوریا نیز در صدد جهانی کردن بودند. آن چه امروز به جبر تاریخ پیش آمده و ظهور کرده و آن را در عینیت مشاهده می کنیم «جهانی شدن» است خواه انسان ها و قدرت ها بخواهند و خواه نخواهند. اتفاقاً قدرت ها به هر مقدار بکوشند مهار جهانی شدن را در دست گرفته و آن را به جهانی کردن تبدیل کنند، به همان مقدار به جهانی شدن کمک کرده و بر علیه جهانی کردن، کار می کنند.

جهانی شدن موسساتی است که در دامن فرعون جهانی کردن، پرورش می یابد و رشد می کند.

و در بیان مختصر: جهانی شدن یک پدیده مصنوعی اجتماعی نیست که تصمیمات آگاهانه تصمیم گیران آن را پدید آورده باشد، یک پدیده طبیعی اجتماعی است، آن هم نه یک پدیده در درون جامعه بل خود، جامعه ای است که از جامعه زائیده می شود، و چون بزرگ تر از مادر خود است مادر را متلاشی کرده از بین می برد.

جامعه دوم با جامعه پیشین هیچ فرقی ماهوی ندارد مگر «وحدت دین و آئین». این یک بدیهی است عده ای دوست دارند آن را نادیده بگیرند.

اکنون: آن آئین چیست؟ آئین یونان باستان است؟ آئین ایران باستان است؟ رم قدیم؟ روم قدیم؟ یهودیت؟ مسیحیت قرون وسطی؟ رنسانس؟ معتزلی؟ اشعری؟ مارکسیسم؟ لیبرالیسم؟ صهیونیسم؟ پوپریسم؟ کدام است؟ آیا به راستی خود جهانی شدن نشان نمی دهد که به کدام جهت و به سوی کدام مکتب می رود؟ مکتب اهل بیت(ع) نه به عنوان پیشگویی بل براساس انسان شناسی، تحلیل تاریخ و جامعه شناسی، با شرح و تبیین علمی می گوید: جامعه جهانی و تاریخ بشر به سوی آئین قرآن و اهل بیت(ع) می رود.

اندیشمندان غربی تا حدودی این واقعیت را درک می کنند. و قدرتمندان شان نیز به شدت نگران شده اند و به همین جهت سعی می کنند تا جهانی شدن را به جهانی کردن تبدیل کنند، یا دستکم روند آن را نسبت به خودشان تا حدودی مهار کنند.

اما چرا اندیشمندان غربی تا حدودی این واقعیت آشکار را درک می‌کنند نه کاملاً؟ به دو دلیل:

۱- ماهیت مسئله چنین است نه تنها در این مسئله بزرگ جهانی، حتی در مسائل منطقه‌ای نیز پذیرش مرحله بعدی تاریخ، در مرحله پیشین برای اندیشه انسان دشوار است.

۲- غربیان درباره اسلام و «اسلام شناسی» یک سلیقه ویژه داشتند: همیشه سعی کرده‌اند افراد سنی نابغه متشخص را تا جائی که می‌توانند، غیر مسلمان جلوه دهند. و در مرحله دوم: افراد نابغه و متشخص شیعه را سنی قلمداد کنند. و مهم‌تر این که به شدت کوشیده‌اند مکتب تشیع را غیر اصیل و حتی برگرفته از معتزله و این و آن، جلوه دهند، و به حدی در این باره نوشتند و گفتند، که امروز خودشان نیز تا حدودی به این ساخته‌های خود باور کرده‌اند، مگر تعدادی از افراد اندیشمند برجسته شان.

زلزله‌ای است بزرگ و زایمانی است سترگ که تلاطم جامعه جهانی از درد آن است. قدرتمداران امپریال می‌خواهند آن را به زایش منطقه‌ای تبدیل یا دچار سقط پیش از موعد کنند، اما هر چه تقلا کنند به نفع این جنین بزرگ، خواهد بود.

زیرا جهانی شدن موسائی است که در دامن فرعون رشد می‌کند. این جبر تاریخی و جبر اجتماعی است^۱ که فرعون‌های زمان را مجبور

۱ درباره جبر تاریخ و جبرهای اجتماعی در برگ‌های بعدی بحث خواهد شد.

کرده تا این تقلا‌های سیاسی و نظامی را بکنند؛ تقلا‌های سیاسی و نظامی ای که دقیقاً تغذیه این جنین بزرگ است.

یادداشت ها:

۱- گذشته از مباحث فلسفی و نظری، امرین الامرین یک حقیقت و واقعیت تجربی است؛ هیچ انسانی پیدا نمی شود مگر اصل زندگی او بر اساس امرین الامرین است. فرقی که هست در افراط و تفریط ها است. و موضع گیری های گوناگون نظری تنها در ذهن ها و ذهنیات، تصور می شوند و «قیل و قال» محض هستند.

۲- معتزلی، اشعری، لیبرال ها، مارکسیست ها و ... نیز همگی در اصل واقعیت و عینیت زندگی شان امرین الامرینی هستند.

۳- در عصر دین ستیزی نیز انسان خود را مفوض و به سر خود رها شده، نمی دانست. به جای خدا به چیزی به نام «شانس» نقش می داد که هنوز هم در ادبیات شان هست.

۴- جامعه واحد جهانی بر اساس هیچ کدام از قیل و قال ها، مبتنی نخواهد شد. بر مبنای حقیقت و واقعیت امرین الامرین مبتنی خواهد شد.

۵- قدرتمداران می کوشند جنین رشد کرده «جهانی شدن» پیش از موعد تولد، سقط شود و به «جهانی کردن» تبدیل شود لیکن همین تقلا‌های شان موجب تقویت جهانی شدن خواهد شد و می شود.

۶- جامعهٔ واحد جهانی بر مبنای امر بین الامرین، موسائی است که
در دامن فرعون رشد می یابد.

جبرهای اجتماعی

و جبر تاریخ

در جامعهٔ مسلمانان همیشه مسئله قضا و قدر در «رابطهٔ خدا و انسان» بررسی شده است. محورهای «رابطه خدا با جهان فیزیک»، «رابطه خدا با عالم گیاه» و «رابطهٔ خدا با عالم حیوان» که ما بررسی کردیم، بررسی نشده اند.

تاسف انگیزتر این که: با وجود آن همه آیات قرآن که در تاریخ است آن هم تاریخ تحلیلی و فلسفهٔ تاریخ نه تاریخ توصیفی، و آن همه حدیث در این باره و نیز با وجود آن همه آیه و حدیث در جامعه شناسی، مسلمانان نه در تاریخ تحلیلی و نه در جامعه شناسی، کار نکرده اند که اگر همهٔ متون تفسیری وجود نداشتند ما امروز دین مان را بهتر و تبیین شده تر، درک کرده و می شناختیم.

ابن خلدون (قرن هشتم هجری) گامی در این باره برداشته و چند اصل را در مقدمه تاریخش آورده است با دو ویژگی:
او نابغه ای بوده که براساس نبوغ خود به این مسئله توجه کرده و نقش قرآن در کار او به مثابه الهام گیری بوده نه شناخت کامل آیات و یا تبیین آن ها.

۲- اگر صددرصد یک فرد معتزلی نباشد دستکم تحت تاثیر آنان قرار داشته است، با همه خوبی ها که داشته به شدت قدری اندیش و درست مانند رئالیست های افراطی عصر دین ستیزی اروپا، حقیقت را فدای واقعیت می کند. منطوق او درباره «رفتار عقلانی» دقیقاً همان می شود که «پاراتو»ی ایتالیائی دارد که در نظر او رفتار عقلانی آن است که براساس فقط نفع مادی فرد، انجام یابد. و دیگر رفتارها، بخشش ها، ایثارها، فداکاری ها هیچ کدام عقلانی نیستند.

البته این بینش پاراتو مطابق آن انسان شناسی غربی- که انسان را یک موجود صرفاً غریزی^۱ می داند- یک بینش کاملاً درست است. و این دیگر اندیشمندان غربی هستند که باید پاسخ بدهند چرا به او خرده می گیرند.

ابن خلدون در همان مقدمه می گوید: حسین [ع] نباید قیام می کرد او باید می دانست در میان مردم هیچ عصبیتی از او حمایت نمی کند و شکست خواهد خورد.

۱ اشاره هائی در این دفتر به مسئله «غریزه و فطرت» گذشت.

اما می بینیم امام حسین(ع) آگاه تر از آن بود که این عدم حمایت را نداند. او در موارد متعدد از جمله در سخنرانی که در مکه داشته رسماً اعلام می کند که به سوی شهادت می رود: «مَنْ كَانَ فِينَا بِأَذَلِّا مُهْجَتَهُ مُوْطِنًا عَلَى لِقَاءِ اللَّهِ نَفْسُهُ فَلْيُرْحَلْ مَعَنَا فَإِنِّي رَاحِلٌ مُصْبِحًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ»^۱ هرکس در راه مکتب ما آماده فداکاری و خود را آماده شهادت کرده با ما حرکت کند که من فردا ان شاء الله حرکت خواهیم کرد.

ابن خلدون طوری می اندیشد گوئی چیزی به نام «شهادت» و ایثار در راه دین، معنایی ندارد. تاریخ، همان تاریخ که او در صدد شکافتن و تبیین آن بود و گام مفیدی هم در آن برداشته بود، روشن کرد که حسین(ع) کاری بزرگ را آگاهانه انجام داده و مورد ستایش همه ادوار تاریخ گشته است.

ابن خلدون رگه هائی از جبردر تاریخ می بیند و نام آن ها را «سنة الله» می گذارد که نام گذاری صحیحی هم هست. اما او نیز وارد بحث قضا و قدر نشده و حتی در سبک و بیان خودش نیز به طور صریح معلوم نکرده است آیا مانند هگل تاریخ را جبار کامل می داند یا نه. اما واقعیت کارش واضح می کند که او در مسیر معتزله می اندیشیده و در حد افراط به جبر قدری اهمیت می داده تا جائی که با پاراتو (یا پاراتو با او) هم نوا می شود.

۱ بحار، ج ۴۴ ص ۳۶۷.

جامعه و تاریخ: در این بحث، جامعه و تاریخ به یک معنی هستند؛ اگر تاریخ را در یک مقطع به طور ایستاده در نظر بگیرید می شود جامعه. و اگر جامعه را در حال تحول و حرکت در نظر بگیرید می شود تاریخ.

همان طور که فرد شخصیت دارد جامعه نیز شخصیت دارد حتی جامعه «اجل» هم دارد: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ!»؛ هر جامعه اجل دارد وقتی که اجلش به سرآید نه یک ساعت به تاخیر می افتند و نه می تواند بر آن اجل پیشی گیرد.

(درباره شخصیت جامعه از نظر مکتب قرآن و اهل بیت(ع) در دیگر نوشته ها بحث کرده ام و در این جا تکرار نمی کنم).^۱

شخصیت جامعه یا بگوئیم: شخصیت تاریخ خواسته های خود را بر تک تک افراد تحمیل می کند. این تحمیل به طور موردی نیست بل که یک سریان دائمی است که همه رفتارهای انسانی را شامل می شود در حدی که در دانش «رفتار شناسی» اهل فن را در مقام تعریف رفتار فردی و رفتار اجتماعی و تعیین مرز میان این دو با مشکل روبه رو می کند. یعنی به تقسیم بندی هندسی اجازه نمی دهد؛ نمی توان میان آن دو خط کش گذاشت و گفت: این طرف رفتارهای فردی هستند و هیچ انگیزه

۱ چندین آیه در این باره هست از جمله: سوره اعراف، آیه ۳۴ و سوره یونس، آیه ۶۹.

۲ از آن جمله رجوع کنید: «جامعه شناسی شناخت» که در سایت بینش نو نیز هست.

ای از اقتضاهای اجتماعی در آن‌ها نیست. و طرف دیگر رفتارهای اجتماعی هستند و هیچ‌انگیزه‌ای از اقتضاهای فردی در آن‌ها نیست. ناچار در نقطه‌ای از نوار نسبیّت انگشت گذاشته و به تعریف می‌پردازند.

هگل مثلاً به دانشجویی که در داخل کلاس روی صندلی نشسته است می‌گوید: تو با اراده و انتخاب خودت آمده دانشجو شده‌ای؟ دانشجو: آری کاملاً با میل، آزادی و اراده و انتخاب خودم برگزیده‌ام.

هگل می‌گوید: نه. هرگز چنین نیست؛ روزگار راه‌های دیگر را به سوی تو بست مجبور شدی که این راه را بپذیری اگر راه دیگری که به نظرت بهتر بود در پیش رو داشتی دانشجو نمی‌شدی. کمی در چون و چرای‌گزینی که کردی اندیشه کن درک می‌کنی که روزگار مجبورت کرده زحمت تحصیل علم را به خود هموار کنی حتی اگر نسبت به علم عاشق‌ترین فرد باشی.

گاهی که از زبان این و آن می‌شنویم: «آخ روزگار» که معنایش گذاشتن ناکامی‌ها به حساب کار روزگار است می‌تواند نشان‌دهنده تاریخ پرستی هگل باشد. به نظر هگل افراد جامعه بازیچه‌هایی هستند در دست تاریخ. مارکسیسم «اصالة جامعه» را از این بینش هگل گرفته است. لیبرالیسم نیز در مقابل آن با تکیه بر این که «جامعه غیر از مجموع افراد چیزی نیست» هم شخصیت جامعه را رد می‌کند و هم به «اصالت فرد» معتقد است.

براساس اصل امر بین الامرین دیدیم که در مکتب اهل بیت (ع) فرد دارای اختیار است نه تفویض. در این جا باز باید به یاد بیاوریم که اختیار با تفویض فرق دارد. و باز باید به یاد بیاوریم که اشتباه دیگر مکتب ها و دیگر اندشمندان در همین نکته است که اختیار را با تفویض به یک معنی می گیرند در نتیجه یا از آن طرف دیوار می افتند یا از این طرفش.

فرد با ماهیت مختار و غیر مفوض خود در کنار دیگر افراد مانند خود، قرار گرفت و از تعامل افراد چیزی به نام جامعه پدید آمد.^۱ و همان جامعه مانند غول قوی بر خود افراد مسلط گشت.

وقتی که انسان را به عنوان یک فرد در قبال خدا بررسی می کنیم می گوئیم او تفویض شده و به سر خود رها شده نیست او فقط اختیار دارد، یعنی عنصری به نام «تفویض نشدن» بر او سایه افکنده است اینک سایه دیگر نیز به نام سایه سنگین جامعه بر آن افزوده می شود آیا انسان یک «موجود مجبور» می گردد؟ می تواند بخشی از کارهایش را به حساب آن سایه و بخش دیگر را به حساب این سایه بگذارد و خود را مجبور و غیر مسئول بداند؟

اگر از هگل و هگلیست ها پرسید، خواهند گفت: بلی.

و اگر از اشعری ها پرسید، خواهند گفت: بلی.

۱ پیش تر به شرح رفت که منشأ جامعه فطرت است نه غریزه و نیز بیان شد که جامعه یک پدیده طبیعی است

نه یک پدیده مصنوعی اجتماعی، انسان به طور فطری جامعه گرا است. اصل جامعه مولود آگاهی ها نیست.

با این فرق که هگلیست ها از طریق قَدَرها و برآیند قَدَرها به این پاسخ می رسند اما اشعری ها از طریق همان قضاء و قضاها. هگلیست ها از فرد سلب مسئولیت نمی کنند، سلب شخصیت می کنند. فرد را به مثابه یک سلول در شخصیت جامعه می دانند، در نتیجه مارکسیست ها هر نوع حق و حقوق را از فرد سلب می کنند، اگر فردی را اعدام می کنند به معنی مجازات نیست به معنی گرفتن ناخن از بدن است. زیرا فرد اسیر جامعه و تاریخ است و مسئول رفتار خود نیست.^۱

حتی اصطلاح «تصفیه» که لنین و استالین در سطح گسترده در سرتاسر شوروی به اجرا گذاشتند و افراد پرشماری را از سرتاسر شوروی اعدام کردند به همین معنی است نه به معنی مجازات. اما اشاعره در عین حال که انسان را در همه رفتارهایش مجبور می دانند به مجازات هم عقیده دارند هم به مجازات دنیوی و هم به مجازات اخروی.

جبر اشعری از ناحیه خدا و کار خدا است که بر انسان تحمیل می شود. لیکن جبرهای هگلی از ناحیه جامعه و تاریخ بر افراد انسان تحمیل می گردد.

جبرهای اجتماعی را در یک معنی، لیبرال ها نیز می پذیرند آنان با این که به شخصیت جامعه معتقد نیستند و جامعه را فقط همان

۱ مراد هگلیسم فلسفی و مارکسیسم فلسفی است که بر هگلیسم مبتنی است. نه هر نوع سوسیالیسم مانند

لنینیسم.

مجموع افراد می دانند، می گویند: هر کاری که انسان می کند محصول همان کارش چیزهائی را بر او تحمیل می کند؛ مثلاً انسان برخی حیوانات را اهلی کرد این کار او را مجبور می کند که در فکر آب و علف، زین و لجام آن نیز باشد. یا خودروی را که می سازد ناچار است آن را براساس فرمول هائی براند تا به رود خانه سقوط نکند و همچنین رفتارها و کارهای دیگر او.

وقتی که این گونه مجبور شدن ها و ناچار شدن های افراد در کنار هم جمع و تلنبار می شوند، سایه ای از جبر برافراد مستولی می شود. اما همیشه فرد شخصیت خود را دارد و مسئول رفتارهای خود هست. به نظر آنان فرد شخصیت دارد و جامعه فاقد شخصیت است بنابراین حقوق همگی مال فرد است و جامعه هیچ حق و حقوقی ندارد مگر آن چه افراد به صلاح دید خود و در جهت نفع فرد، قوانین را تصویب کنند.

فرق میان هگلیسم و مارکسیسم با لیبرالیسم وقتی بهتر روشن می شود که آن چه «تکلیف» نامیده می شود، تفسیر شود. مارکسیسم برای اصالت جامعه افراد را در جهت منافع جامعه مکلف می کند و درباره افراد به «اصالت تکلیف» معتقد است. اما لیبرالیسم براساس اصالت فرد به «اصالت حقوق فرد» معتقد است به نظر لیبرالیسم افراد انسان به هیچ تکلیفی مکلف نیستند مگر به آن چه خود افراد در جهت منافع خود تصویب کرده باشند.

اما جبر اشعری هم افراد را مجبور می‌داند و هم به اصالت تکلیف فرد، معتقد است نه به اصالت حقوق فرد. آن چه «حقوق الله» نامیده می‌شود همگی «حقوق جامعه» است و افراد مکلف هستند آن‌ها را به جای آورند و در عین حال مجبور هم هستند و هیچ اختیاری از خود ندارند. در این میان، اندیشه معتزلی از یک جهت به شدت شبیه اندیشه لیبرالیسم است لیکن با کمی توجه روشن می‌شود که هیچ رابطه‌ای ماهوی میان این دو نیست. لیبرالیسم وقتی اصالت را به فرد می‌دهد و هرگونه حق را (در اصل) از جامعه سلب می‌کند که «نبوت‌ها» را به کنار گذاشته است. اما معتزله هم به «نبوت‌ها» معتقد هستند و هم به اصالت فرد. به همین دلیل مباحثات معتزله با مسائل خداشناسی ارتباط تنگاتنگ دارد و به باورهای نادرست درباره مسائل توحیدی منجر می‌شود که نمونه‌هایی از آن را پیش‌تر از زبان سران معتزله مشاهده کردیم.

امروز که عصر دین ستیزی به سرآمده، لیبرال‌ها نیز به سوی دین و خدا برگشته‌اند، دقیقاً عوامانه و بدون پشتوانه اندیشه‌ای و فلسفی است. اگر با گذشت زمانی چند وارد توضیحات فلسفی شوند (قهرماً وارد خواهند شد)^۱ مانند معتزله گرفتار باورهای نادرست در خداشناسی خواهند شد. لیبرال‌ها خدا پرست می‌شوند اما هنوز فقط تا «تجربه دینی» پیش رفته‌اند. آثار هایدگر و برگسون و امثال‌شان بازار گرمی

۱ و این خود، مثال خوبی است برای جبرهای اجتماعی، روند جامعه، لیبرال‌ها را مجبور می‌کند در صد

توجهات فلسفی این «برگشت» باشند.

پیدا کرده است اما «تجربه دینی» چیزی نیست که بتواند پاسخ گوی مسائل شود.

اصطلاح تجربه دینی فاقد یک نظام علمی و سازمان اندیشه ای برای «انسان» می باشد؛ نه یک روی کرد فلسفی است و نه روی کرد علمی؛ پایگاه آن «احساسی» است- احساس درونی فرد- شبیه ادعای کشف و شهود صوفیان. نه به یک برهان مبتنی است و نه به یک فرمول علمی. و یافته درونی هر فرد حداکثر برای خود او حجت است نه برای انسان به معنی مطلق. هر کسی می تواند یافته درونی افراد دیگر را منکر شود و حتی می تواند ادعا کند که خودش عکس آن یافته ها را یافته است.

فعالاً دین گرایی اروپا در محافل علمی و اندیشه ای تنها به همین «تجربه دینی» منحصر و محدود است. و اگر بیش از آن قدمی بردارند به گودالی خواهند افتاد که معتزله افتاد و خدای اروپا خدائی خواهد شد که ویژگی هایش را از زبان سران معتزله پیش تر مشاهده کردیم.

امر بین الامرین: مطابق مکتب اهل بیت (ع)، نه اصالت فرد صحیح است و نه اصالت جامعه بل امر بین الامرین. نه اصالت تکلیف فرد درست است و نه اصالت حقوق فرد. بل امر بین الامرین. و در مسئله شناخت: نه اصالت ذهن صحیح است و نه اصالت عین. امر بین الامرین.

در مدیریت جامعه: نه دیکتاتوری (پرولتری مارکس) درست است و نه آنارشیزم فردگرائی و آزادی مطلق فرد. بل امر بین الامرین. نه استبداد و نه دمکراسی بی چهارچوبه. بل امر بین الامرین.

و همچنین در هر جایی که علوم انسانی روز دچار دوئالیسم است، اصل امر بین الامرین این مکتب، حضور دارد اکنون شما بشمارید ...

به شرح رفت که هر فرد به عنوان یک انسان دارای اختیار است اما او به سرخود تفویض و رها نشده است و فرق میان اختیار و رها شدن به سرخود (و گفته شد: این نکته مهمی است که از آن غفلت می شود). اکنون در بحث رابطه فرد با جبرهای اجتماعی نیز اولاً: جامعه شخصیت دارد نیز به سر خود رها نشده است در عرصه مخلوقات هیچ چیزی خارج از مدیریت، اذن، پرورش خداوند پروردگار، نیست. درباره جبرهای اجتماعی و جبرهای تاریخی نیز «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»^۱.

انسان در جبری ترین جبر اجتماعی، تنها نیست و خدا با او هست و راه امید از هر جهت بسته نیست. مگر جبر به حدی از حتمیت برسد

۱ پیش تر گفته شد: مراد از «کتاب» در این آیه هر چه باشد (لوح محفوظ یا هر چیز دیگر) یک «حتمیت» در

معنی آن نهفته است؛ یعنی حتمیات (باید بشود ها= جبرها) نیز در اختیار خداست و در آن ها ایجاد تغییر می کند.

در ادبیات قرآن «کتاب» یعنی حتمی کرده: «كَتَبَ اللَّهُ تَأْغُيْبًا أَنَا وَ رُسُلِي»: خداوند حتمی کرده است که او و

پیامبرانش پیروز خواهند شد، خداوند در همه حتمیات خویش، محو و اثبات و ایجاد تغییر می کند مگر درباره وعده

هایش: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ»: خداوند خلاف وعده نمی کند.

از امام صادق(ع) پرسید: آیا ممکن است درباره سقیانی (که در آخرالزمان قیام خواهد کرد) بدا، پیش بیاید؟

فرمود: بلی ممکن است.

گفت: درباره مهدی(عج) چطور؟

فرمود: نه. مهدی(عج) وجود و ظهور او، وعده الهی است و إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ. (سوره آل عمران، آیه ۹).

که درهم شکستن آن مصداق «معجزه» باشد که خدا کم تر معجزه می کند؛ قرآن نیز از معجزه خوشش نمی آید.

معجزه یعنی در هم شکستن قَدَرها و قوانین فیزیکی مانند ماجرای آتش ابراهیم(ع). و یا در هم شکستن قَدَرها و قوانین اجتماعی مانند: خداوند یک شبه همهٔ مردم جهان را مومن کند. یا مردم تنبل و بی کاره را دارای محصولات تولیدی کشاورزی و صنعتی کند. اما به هر صورت جبرهای اجتماعی نیز در برابر اراده انسانی، شکننده هستند. جبرهای اجتماعی مولود قَدَرهای اجتماعی هستند، همان طور که جبر قَدَرهای فیزیکی و قَدَرهای حیاتی، در برابر اختیار و همت انسان شکننده هستند، جبرهای اجتماعی نیز درست به همین صورت است.

حتی علاوه بر اراده عملی و همت انسان، گاهی به وسیلهٔ دعا نیز درهم می شکنند البته اگر در حد کرامت باشد نه معجزه.

کرامت یعنی درهم شکستن روند عادی یک جریان: کرامت برخلاف جریان قَدَرها و قوانین جهان فیزیک یا جهان اجتماع، نیست. بل برخلاف «عادت» است.^۱

ثانیاً: اگر کمی دقت کنیم درمی یابیم که با افزوده شدن جبرهای اجتماعی بر جبرهای جهان فیزیک، حیطه اراده و اختیار بشر، محدودتر نشده، مسئله شبیه افزوده شدن جهان گیاه و نیز جهان حیوان، بر جهان فیزیک است؛ فردی را فرض کنید که در یک کره ای تنها

۱ رجوع کنید مقاله «معجزه، کرامت، کهانت» در سایت بینش نو.

زندگی می‌کند (فرض محال هم محال نیست) او اراده و اختیار دارد و با اراده و اختیار رفتار و زندگی می‌کند. اکنون او را بیاورید و در کره زمین در میان جامعه زندگی کند وقتی که او با جامعه روبه‌رو می‌شود با عرصه وسیعی از امکانات که جامعه آماده کرده روبه‌رو می‌شود؛ استفاده از آن امکانات عرصه اراده و کاربرد اراده اش و اختیارش چند صد برابر می‌شود. از جانب دیگر جامعه محدودیت‌هایی نیز بر او تحمیل می‌کند از آن جمله جبرهایش را. اکنون پرسش این است: آیا بر توان و کارکرد اراده او افزوده شده یا از آن کاسته شده؟

پاسخ: بر کاربرد و عرصه اراده او بالقوه، افزوده شده لیکن سخن در موفقیت و عدم موفقیت او است که چگونه به فعلیت برسد و این بستگی به عوامل زیادی دارد. که اروپائیان در عصر دین ستیزی به جای «توفیق خدا» لفظ «شانس» را به عنوان یکی از عوامل مذکور به کار می‌برند و هنوز هم در ادبیات شان هست.

نتیجه: انسان همیشه و همواره در بستر امر بین الامرین قرار دارد و نیز زندگی عملی انسان در همان بستر جریان دارد.

در پایان این بخش یادداشت می‌کنیم:

۱- مسئله قضا و قدر، همیشه در میان مسلمانان به محور «رابطه انسان با خدا» مطرح شده، و محورهای دیگر متروک مانده است.

- ۲- متاسفانه آن همه آیات و احادیث دربارهٔ جامعه‌شناسی، تاریخ تحلیلی، فلسفه تاریخ، و این قبیل موضوعات بزرگ، متروک مانده بود و اخیراً نشانه‌هایی از توجه به آن‌ها دیده می‌شود.
- ۳- تنها ابن خلدون به جبرهای تاریخ با نگرشی جامعه‌شناسانه توجه کرده بود اما راهش متروک شده بود.
- ۴- ابن خلدون اگر رسماً معتزلی نباشد، دستکم در اندیشه دقیقاً مانند آن‌هاست.
- ۵- مبانی فکری ابن خلدون ایجاب می‌کند که «رفتار عقلانی» را درست مانند پاراتوی ایتالیایی، تعریف کند.
- ۶- از نظر قرآن و اهل بیت (ع) جامعه شخصیت دارد حتی «اجل» هم دارد.
- ۷- میان رفتار فردی و رفتار اجتماعی انسان، نمی‌توان مرز معین یا خط هندسی، تعیین کرد.
- ۸- هگل تاریخ را «کشتارگاه آرزوهای افراد» می‌داند. به نظر او انسان در دست جبرهای تاریخ، اسیر است.
- ۹- مارکسیسم مبتنی بر هگلیسم است.
- ۱۰- مارکسیسم و هگلیسم به «اصالت جامعه» معتقد هستند و لیبرالیسم به «اصالت فرد». و مکتب قرآن و اهل بیت (ع) به امرین الامرین.

۱۱- مارکسیسم به «اصالت تکلیف فرد» و لیبرالیسم به «اصالت حقوق فرد» و مکتب قرآن و اهل بیت(ع) به امر بین الامرین معتقد است.

۱۲- در هر مورد که غربی ها به دوئالیسم رسیده اند، مکتب قرآن و اهل بیت(ع) به امر بین الامرین معتقد است.

۱۳- هگلیست ها از طریق جبرهای قدری و اشعری ها از طریق جبرهای قضائی به «مجبور بودن» می رسند.

۱۴- لیبرالیست ها (ی واقعی- لیبرالیسم فلسفی نه فرهنگی) در عصر دین ستیزی با کنار گذاشتن نبوت ها به اصالت فرد معتقد شدند و معتزله در عین حال به نبوت ها معتقد بودند(۱).

۱۵- اصالت الفرد لیبرالیسم فلسفی، منشأ «امانیسم» و امانیسم منشأ «اصالت حقوق فرد» گشت، اما معتزله در عین باور به اصالت فرد، به «اصالت تکلیف» معتقد بودند(۱).

۱۶- موج عام شمول برگشت به دین، که امروز یک تحول جهانی است یک تحول صرفاً فرهنگی است و از پشتوانه فلسفی و علمی، بی بهره است و از تز «تجربه دینی» که هایدگر و برگسن و امثال شان دارند، چیزی ساخته نیست.

۱۷- برای خداوند، هیچ چیز «حتمیت» ندارد؛ دست خدا هرگز بسته نمی شود، امّ الكتاب و حتمی ترین حتمی ها در اختیار او و مشمول محو و اثبات او است.

۱۸- تنها وعده های خداوند حتمیت دارد. زیرا «إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ».

۱۹- جامعه نیز سرخود رها نشده، تفویض نشده، با وجود جبرهای اجتماعی نیز انسان «اختیار بدون تفویض» خود را دارد.

۲۰- فرد در جامعه، از طرفی با محدودیت هائی روبه رو است، از جانب دیگر جامعه امکانات بسیاری برای اعمال اختیار فرد فراهم می کند، این امکانات بیش از آن محدودیت ها است لیکن موفقیت و عدم موفقیت فرد به عوامل زیادی بستگی دارد.

برآیند عوامل ژنتیکی و عوامل جغرافی و عامل

تکامل

و رابطه فرآیند شان با اختیار انسان

توارث هوشمندی یا کودنی، توارث کارائی یا تنبلی، توارث قوت اراده یا ضعف اراده و ... و همچنین تاثیرات عوامل محیط جغرافی در جسم و روح و توارث آن، چه نسبتی با «اختیار انسان» دارد؟

ژن، خصایل مثبت و منفی را به نسل بعدی منتقل می کند و همه خصایل در اراده، و اختیار و تصمیم انسان، موثرند و به طور قهری در اراده و اختیار انسان دخالت دارند.

عناصر ژنتیکی بدون اختیار انسان به او می رسند یعنی جبری هستند و در اراده و اختیار انسان علیت دارند؛ دستکم به عنوان «جزء العله» نقش دارند. اینک پرسش این است:

در مباحث گذشته، اراده و اختیار انسان را از انبوه جبرهای قدری و قضائی عبور داده و در بستر امرین الامرین (اختیار بدون تفویض) بیرون آوردیم، اکنون عبور این اختیار از اقتضاهای جبری عوامل ژنتیکی که عناصر برگرفته از خصوصیات جغرافی محیط نیز از آن جمله است، چگونه است؟

پاسخ کلی: عناصر توارثی ژنتیکی نیز «کار خدا» هستند و دانستیم که کار خدا دو نوع است. بنابراین یا از سنخ جبرهای قدری هستند و یا از سنخ جبرهای قضائی و بدیهی است که از سنخ جبرهای قدری هستند. پس این مسئله قبلاً بررسی شده و در مباحث پیش، اختیار انسان از این مسئله نیز عبور کرده است. انسان در برابر همه قدرها اختیار دارد و آن را از دست نمی دهد.

اما شرح مسئله: نظر به این که ذهن انسان قدرهای ژنتیکی را به طور خاصی فراز می کند و این پرسش را به طور مستقل مطرح می کند، ما نیز کمی درباره آن درنگ کنیم: ژن تنها عناصر نباتی و غریزی را از نسلی به نسلی انتقال می دهد و هیچ تاثیری به طور مستقیم در روح فطرت و عقل انسان ندارد؛ اراده و اختیار ناشی از روح فطرت و عقل اوست که پیش تر به شرح رفت.

و با بیان دیگر: در مباحث گذشته دیدیم که انسان شناسی مکتب اهل بیت(ع)، انسان را دارای سه روح می داند: روح نباتی، روح حیوانی و روح فطرت و همین روح است که به انسان استحقاق دریافت عقل، داده است.

برآیند عوامل ژنتیکی و عوامل جغرافی و عامل تکامل ۲۵۱

توارث ژنتیکی یا در رشد و نمو جسمی است، که به روح نباتی مربوط است. و یا در غرایز است، که به روح حیوانی انسان مربوط می شود.

در بینش این مکتب خود روح اول و دوم نیز از نسل قبلی به نسل بعدی منتقل می شود نه فقط خصوصیات شان.

اما روح سوم به طور مستقل، به تک تک افراد داده می شود. روح اول و دوم هر دو در نطفه هستند و نطفه یک چیز زنده و دارای حیات است با «کروموزوم» های پرشمار که «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ»: ما انسان را از نطفه ای که «آمیخته» - مخلوط - است، آفریدیم.

متأسفانه این آیه را به «مخلوط نطفه زن و مرد» معنی کرده اند که نادرست است. زیرا اولاً: در آن صورت می گفت: «من نطفه مشج» مشج یعنی مخلوط. اما امشاج یعنی «مخلوط ها».

ثانیاً: در آن صورت باید می فرمود «من نطفتین» تا شامل نطفه زن و مرد شود. در حالی که با لفظ مفرد آمده.

ثالثاً: از نظر ادبی، تنوین (ـِ) تنوین وحدت است و تاکید می کند که موضوع سخن فقط «یک دانه نطفه» است. یک دانه نطفه که نه تنها مشج و مخلوط از عناصر است بل امشاج و مخلوط هائی از عناصر

پر شمار است. آیه در مقام «نطفه شناسی» است با صرف نظر از نطفه زن یا مرد. می گوید: دانه نطفه یک چیز امشاج است.

در ادبیات قرآن یک اصل مسلم و قاعده کلی وجود دارد: هر وقت می خواهد یک معنی شگفت و به اصطلاح عجیب و غریب را برساند از واژه غریب، استفاده می کند تا مخاطب توجه کند که پیام سخن، پیام معمولی نیست.^۱

و جالب این که از واژه «مزج» که نیز به معنی مخلوط است و یا از امزاج که به معنی مخلوط ها است استفاده نکرده، مشج و امشاج را به کار برده که کاربردش در مخلوط بودن دانه ها است.

هر دو به جای همدیگر به کار می روند لیکن مزج در هر اختلاط به کار می رود اما مشج بیش تر درباره مخلوط بودن دانه ها مانند عدس و حبوبات دیگر به کار می رود. که گفته اند: هیچ دو واژه مترادف نیست مگر این که در کاربرد و معنی تفاوتی با هم دارند.

خود روح اول و دوم از نسل پیش به نسل بعدی منتقل می شوند نه فقط خصایل شان. اما روح سوم را در چهار ماهگی جنین، به او می دهند و به همین جهت، اسلام جنین را از چهار ماهگی به بعد به عنوان «انسان» می شناسد و «حقوق انسانی» برایش قائل می شود.

۱ این که در دانش «معانی و بیان» گفته اند: استفاده از لفظ غریب محل فصاحت و بلاغت است، وقتی این قاعده

صحیح است که مراد متکلم یک معنای غریب نباشد. و گرنه؛ الفاظ غریب در قرآن فراوان است. و اتفاقاً استفاده از

لفظ غریب درباره معنی غریب، عین فصاحت و بلاغت است.

برآیند عوامل ژنتیکی و عوامل جغرافی و عامل تکامل ۲۵۳

همان طور که وقتی روح سوم به آدم داده شد (وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي) که آدم دارای دو روح اول و دوم بود و پس از دریافت روح سوم، عقل را نیز به او دادند که شرحش گذشت.

روح فطرت از تاثیرات مستقیم توارث ژنی به کنار است اما توارث ژنی و عناصری که ژن به همراه خود می آورد تاثیرات غیر مستقیم در آن نیز دارد: پیش تر سخن از «تعامل و تعادل» میان روح غریزی و روح فطرت به میان آمد که اگر روح غریزی بر روح فطرت غلبه کند غریزه گرا می شود و یک راه و روش حیوانی را در پیش می گیرد و اگر غریزه در او سرکوب شود باز تعادل انسانی خود را از دست می دهد که «لَا رَهْبَانِيَّةَ وَلَا سِيَّاحَةَ وَلَا زَمَّ فِي الْإِسْلَامِ»: در اسلام رهبانیت و نیز زندگی همه جائی و بدون تمرکز در جائی، و نیز کولی گری، محکوم است.

همین طور است جامعه؛ اگر تعادل را از دست بدهد و یک جامعه غریزی باشد تمدن و فرهنگش تک بعدی و غیر انسانی می شود و اگر غریزه را سرکوب کرده باشد انگیزه کار و کوشش را از دست می دهد. با این حساب خصایل انتقالی به وسیله ژن در چگونگی روح نباتی و غریزی تاثیرات مستقیم دارد و به طور غیر مستقیم در تعادل روح غریزی و روح فطری نیز مؤثر می شود. به همین دلیل اسلام به شدت به نقش ژن اهمیت داده از دو جهت:

۱- نسل پیش (پدران و مادران) را توجه داده که رفتارها و اعمال و شخصیت شان در نسل شان تاثیر خواهد گذاشت مثلاً گفته است:

شراب خواری در چندین نسل شراب خوار، تاثیر دارد و او را هم به مسؤلیت توجه داده^۱ و هم به مجازات اخروی تهدیدش کرده است. و گفته است: «السعيد سعيد في بطن أمه الشقي شقي في بطن أمه»؛ بدیهی است که پیام این حدیث در خطّ اطلاق و مطلق نیست بل در خطّ نسبیّت است و گرنه، جائی برای «تکلیف» نمی ماند.^۲

۲- زن و مرد را در انتخاب همسر به بررسی و دقت کافی دعوت کرده: **إِيَّاكُمْ وَ خَصْرَاءَ الدَّمَنِ**: دور باشید از همسر زیبا که از خاندان بد باشد.

تکامل: اما از جانب دیگر، زن کار دیگری نیز دارد: کار زن تنها انتقال خصایل نسل پیش نیست در آن صورت زن به «عامل رکود» تبدیل می گشت و همیشه نسل بعدی را ملزم می کرد در خصوصیات و خصائل نسل پیش، درجا زده و اسیر آن ها باشد. زن حامل یک مأموریت بزرگ تر است مأموریت برای تکامل، این مأموریت را به نسل بعدی می دهد در نتیجه هر نسل کامل تر از نسل پیش می شود. بنابراین نیروی تکامل چیزی است که بفرآیند عوامل ژنتیکی فایق (مگر در مواردی) و اراده و اختیار انسان را تقویت می کند روح غریزه

۱ دربارہ مسؤلیت های پدر و مادر نسبت به نسل شان، رجوع کنید «دانش ایمنی در اسلام» که در سایت بینش

نو نیز هست.

۲ این جاست که مرحوم آخوند خراسانی در جلد اول کفایه مبحث «اراده و اختیار» تحت تاثیر اشتباه ابن سینا

قرار گرفته و می گوید: قلم این جا رسید سر بشکست. او معنی حدیث را مطلق انگاشته و در سطرهای بعدی خواهیم

دید که قلم نمی شکند.

برآیند عوامل ژنتیکی و عوامل جغرافی و عامل تکامل ۲۵۵

را برای تعامل متعادلانه با روح فطرت آماده تر می کند. در نتیجه اختیار انسان همان است که قبلاً از قدرهای عمومی عبور کرده بود و اینک از قدرهای مخصوص ژنتیک نیز عبور می کند.

این تکامل را نباید با کمالات توارثی ژنتیک اشتباه کرد؛ ژن دو نوع کمالات را منتقل می کند:

۱- همان طور که خصایل منفی نسل پیش را به نسل بعدی منتقل می کند خصایل مثبت شان را نیز منتقل می کند.

۲- تکامل عمومی که یک ناموس خدشه ناپذیر در جهان به عنوان یک «کل» و در اشیاء جهان، است، که پیش تر به آن اشاره شد و گفته شد: جهان و آن چه در آن هست کماً و کیفاً به سوی کمال می روند.

حتی درباره تکامل جسمی انسان قرآن از زبان حضرت هود(ع) خطاب به قوم عاد (آکد- آکدیان) می گوید: «جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَ زَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَصُطَةً فَادْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»^۱ خداوند پس از قوم نوح شما را وارث زمین کرده و در جسم شما بیفزود از نظر قامت و نیرو.

آکدیان در عصر هود حداکثر ۲۰۰۰ سال پس از قوم نوح می زیستند قرآن می گوید قامت و نیروی آنان بیش از قامت قوم نوح بوده است و نظام سخن طوری است که نشان می دهد فرق میان آن دو قوم در حد قابل توجه بوده است.

۱ سوره اعراف، آیه ۶۹.

گفته شد همهٔ جهان و اشیاء جهان در تکامل هستند، روح سوم نیز در نفس خودش رو به تکامل می رود روح نسل بعدی تکامل یافته تر از روح نسل پیشین است^۱ و این تکامل دیگری است که غیر از دو تکامل مذکور در بالا است و روی هم رفته می شوند سه نوع تکامل.

اگر نسل بعدی با تمسک به توارث ژنی از زیر مسؤولیت رفتارهایش شانه خالی کند، نسل پیشین نیز می تواند با تمسک بر این که ناقص تر از نسل های بعدی است از زیر مسؤولیت رفتارهایش شانه خالی کند.

مانند عوامل ژنتیکی و عوامل جغرافی است، عوامل تربیتی. بنابراین، اصل اراده و اختیار سر جای خود هست.

۱ در مکتب قرآن و اهل بیت(ع) تکامل یک اصل مسلم است هم در کمّ جهان و اشیاء جهان و هم در کیف آن ها. اما بنگرید ارسطوئیان و صدرائیان چه بلانی بر سر این مکتب آورده اند آنان در این مسئله دو مبنای غلط دارند:

الف: معتقد هستند «معلول هر چه دارد از علت خود گرفته است پس همیشه معلول از علت خود اخس است».

ب: صادر اول از خدا صادر شده، صادر دوم نیز از صادر اول و همچنین ... خدا کمال محض است صادر اول از آن اخس است و صادر دوم از صادر اول اخس است و همچنین ... بنابراین همیشه جهان هستی رو به پستی است نه تنها به سوی تکامل نمی رود بل به سوی تناقص می رود. سپس برای این که مسئله را با اسلام تطبیق دهند برای این نزول یک «قوس صعود» نیز در خیال شان درست کرده اند.

اولاً: هیچ چیز از وجود خدا صادر نشده، صدور لازم گرفته وجود خدا تجزیه شود و هر متجزی مرکب است و مرکب نمی تواند خدا باشد. و ادعای صدور با هیچ دلیلی سازگار نیست صرفاً یک خیال است. خداوند ماده اولیه جهان را «ایجاد» کرده است.

ثانیاً: همان چیز ایجاد شده را با «واقعیت متکامل» ایجاد کرده است که به شرح رفت.

دوباره آن شعر را بخوانیم؟ که:

بارکش غول بیابان شود

هر که گریزد ز در اهل بیت(ع)

برآیند عوامل ژنتیکی و عوامل جغرافی و عامل تکامل ۲۵۷

موارد نادر: آن چه گفته آمد شاخصه و روند کلی مسئله، بود. بی تردید روی نوار نسبت تفاوت های زیادی میان افراد خواهد بود و هست از فردی که قوی ترین اراده و اختیار را دارد و کم تر تحت تاثیر این عوامل قرار گرفته و کم تر نیازمند مراقبت از تمایلات و تحریکات نفس امّاره (غریزه) است تا فردی که به شدت از عوامل مذکور تاثیر پذیرفته و در بیش ترین حد به مراقبت از نفس امّاره نیازمند است تا میان نفس امّاره و نفس لوّامه (روح فطرت) تعادل برقرار کند.

در این میان هم مسؤولیت هر کس در رفتارهایش به میزان نیروی اراده و اختیارش است و هم مجازات ثواب و عذاب آن. زیرا: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا»^۱، «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»^۲، «لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»^۳. آن خدائی که ذره، ذره این جهان بزرگ را تدبیر، مدیریت و پرورش می کند، حساب همه چیز را در نظر دارد: «مَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي السَّارِضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ»^۴. پوشیده نیست به پروردگارت هم وزن ذره ای نه در زمین و نه در آسمان ها و حتی نه کوچک تر از آن و نه بزرگ تر از آن مگر این که ثبت است در کتاب مبین.

۱ سوره طلاق، آیه ۷.

۲ سوره بقره، آیه ۲۸۶.

۳ سوره انعام، آیه ۱۵۲ و سوره مومنون، آیه ۲۳.

۴ سوره یونس، آیه ۶۱.

و «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ»^۱ و «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يضاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا»^۲: خداوند به وزن ذره ای ظلم نمی کند و اگر مقدار ذره ای نیکی باشد، خدا افزون می گرداند آن را و از جانب خود (نیز) پاداش بزرگی به او می دهد.

این آیه که سخن از اجر می گوید منحصر به معاد نیست کسی که تصمیم دارد در برابر خصیصه های موروثی ایستادگی کند خدا یاریش می کند. این یاری بسته به میزان گرفتاری فرد در موروثی ها است هر چه بیش تر گرفتار باشد به همان میزان از یارهای خداوند بیش تر برخوردار خواهد بود. آن چه لازم است تصمیم و اراده است که هر انسانی اصل آن را دارد.

در بیان دیگر: دو فرد را در نظر می گیریم که یکی کم ترین تاثیر را از توارث پذیرفته و دیگری بیش ترین تاثیر را، هر دو اراده کرده اند که با آن عناصر توارثی مقابله کنند؛ دومی در این مقابله از اولی قوی تر خواهد بود که ضعیف تر نخواهد بود زیرا یاری خداوند به او مضاعف تر است که فرمود «يضاعفها»، و «أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ أَحْمَزُهَا»^۳: ارزشمندترین عمل، دشوارترین آن هاست؛ ارجمندترین نیت و اراده در

۱ سوره سبأ، آیه ۳.

۲ سوره نسا، آیه ۴۰.

۳ حدیث رسول اکرم (ص) ج ۶۷ ص ۱۹۱.

برآیند عوامل ژنتیکی و عوامل جغرافی و عامل تکامل ۲۵۹

نزد خدا آن است که بنده اش در گرفتاری شدید وراثت ها آن تصمیم را بگیرد. و چنین شخصی به اصطلاح فولاد آب دیده و از دود و آتش جنگال های توارث بیرون آمده و «شخصیت خود ساخته» است و محبوب خداوند است.

و یک اصل را در آفرینش انسان نباید فراموش کنیم: انسان آفریده شده تا در مقابل نفس غریزی و عناصر توارثی مبارزه کند تا هم در دنیا موفق شود و هم در آخرت. و همین دو مبارزه است که در بخش های پیشین این دفتر «تکلیف» نامیده شد.

سرتاسر این جهان «حرکت» است می توانید فرمول های زیر را

بنویسید:

اتم - حرکت = اتم - اتم.

همین طور مولکول، سلول، سلولز، گلبول، کره، سیاره، خورشید،

منظومه، کهکشان و کل جهان:

کل جهان - حرکت = جهان - جهان.

سکون = عدم.

بنابر این: هر چه حرکت قوی تر به همان میزان برخوردارتر از

وجود. و برخوردارتر از کمال:

سکون خواهی و راحت طلبی = تنقیص در سیر تکامل.

اما اگر گرفتاری فرد در حدی باشد که «اصل اراده» او سلب شود،

برای چنین کسی تکلیفی متوجه نیست نه در دنیا و نه در آخرت.

خواه عامل این گرفتاری قدرهای فیزیکی و طبیعی باشند و خواه قدرهای اجتماعی (جامعه و تاریخ) و خواه قدرهای ژنتیکی و توارثی باشند. این گونه افراد به طور رایگان به بهشت خواهند رفت: «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَمِيدِ» پروردگارت برای بندگانش ستم ورز، نیست. این دفتر را با مهر مبارکی متبرک کنیم: حدیث رفع و چند آیه:

حدیث معروف و نامداری داریم به نام «حدیث رفع»: قال رسول الله (ص): رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعُ الْخَطَاةِ وَالتَّسْيَانُ وَ مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطَّيْرَةُ وَ التَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفَاةٍ وَ لَا لِسَانٍ: نه (۹) چیز از امت من برداشته شده: ۱: خطاء. ۲- فراموشی. ۳- آن چه به زور به آن وادار شوند. ۴- آن چه نمی دانند. ۵- آن چه طاقت آن را ندارند. ۶- آن چه به آن مضطرب می شوند. ۷- حسد. ۸- طیره. ۹- افکار و سوسه آمیز در آفرینش و آفریدگان مادامی که به لب یا زبان نیاورد.

طیره: فال بد زدن: توصیه کرده اند که از فال بد زدن پرهیز کنید. اما چون گاهی نفس انسان قهراً فال بد می زند لذا مسئولیت آن برداشته شده.

وسوسه: این نیز نکوهیده شده و انسان مکلف است از آن پرهیز کند. اما وسوسه چیزی است که هرچه شخص بخواهد از آن پرهیز

۱ حدیث معروف و مورد اجماع همه مسلمانان است و برای متن آن رجوع کنید: تحف العقول ص ۵۰.

برآیند عوامل ژنتیکی و عوامل جغرافی و عامل تکامل ۲۶۱

کند، یعنی هر چه بیش تر به آن اهمیت بدهد به همان میزان ریشه دارتر می شود. پیامبر اکرم(ص) با برداشتن مسئولیت آن، می خواهد مردم به آن اهمیت ندهند تا ریشه دار نشود. و این اولین راه علاج وسوسه است و راه های دیگر آن در احادیث دیگر آمده است که از بحث ما خارج است.

همه موارد نه گانه یا جائی است که اساساً زمینه برای اراده نیست مانند خطاء، فراموشی، آن چه نمی دانند. و یا جائی است که اراده انسان سلب می شود.

قرآن: «يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ»^۱، «و تَبَّتْ أقدامنا وَ انصُرنا عَلَي الْقَوْمِ الْكافِرِينَ»^۲، «قال رَبِّ انصُرني»^۳، «وَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَأَنْتَصِر»^۴، «وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ»^۵، «وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ»^۶. توجه: به معنی این آیه دقت کنید: خداوند متعال در این آیه به حدی لطف فرموده که یاری کردنش بر افراد مومن را حق مسلم مومنان قرار داده و بر خود لازم کرده است که

۱ سوره روم، آیه ۵.

۲ سوره بقره، آیه ۲۵۰ و ۲۸۶ و آل عمران ۱۴۷.

۳ سوره مومنون، آیه ۲۶ و ۲۹ و عنکبوت، آیه ۳۰.

۴ سوره قمر، آیه ۱۰.

۵ سوره آل عمران، آیه ۱۲۶. انفال، آیه ۱۰.

۶ سوره روم، آیه ۴۷.

حتماً یاری شان کند. و همین طور است دو آیه: «**كَتَبَ عَلَي نَفْسِهِ
الرَّحْمَةَ**» در سوره انعام.

و «**وَلَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللّٰهِ**»: از رحمت خدا مأیوس نباشید.
و «**وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ فَهُوَ حَسْبُهُ**»: هر کس به خدا توکل
کند خدا او را کفایت خواهد کرد.

در این آخرین بخش نیز یادداشت می کنیم:

- ۱- اولاً توارث ژنتیکی که برای خود، قوانین و فرمول ها دارد
بخشی از قدرها است که شرحش در بخش های پیش، گذشت.
- ۲- ثانیاً: توارث ژنتیکی در دو روح نباتی و غریزی است و روح
سوم در نطفه و ژن حضور ندارد.
- ۳- روح سوم (فطرت) در چهار ماهگی جنین، به او داده می شود.
- ۴- روح فطرت تحت تاثیر مستقیم توارث ژنی قرار ندارد و از آن
آزاد است. و چون منشأ اراده و اختیار انسانی، روح فطرت است پس
توارث ژنتیکی نمی تواند آن را به طور مستقیم محدود کند. اصل اراده
و اختیار، محفوظ است.
- ۵- توارث به طور غیر مستقیم در روح فطرت تأثیر دارد و تأثیرش
هم کم نیست.

۱ سوره انعام، آیه ۱۲ و ۵۴.

۲ سوره طلاق، آیه ۳.

برآیند عوامل ژنتیکی و عوامل جغرافی و عامل تکامل ۲۶۳

۶- درست است ژن خصایل منفی را منتقل می کند اما خصلت های دیگر را نیز منتقل می کند:

الف: خصایل مثبت و تقویت دهنده اراده را نیز منتقل می کند.

ب: کمال تکاملی نسل های پیشین را نیز منتقل می کند.

ج: اصل ناموس و ماموریت جهان هستی که رو به تکامل است را نیز منتقل می کند.

۷- اگر نسل بعدی با تمسک به توارث از مسئولیت رفتارهایش شانه خالی کند، نسل پیش هم می تواند با تمسک به نقص خود نسبت به نسل بعدی، از مسئولیت رفتارهای خود شانه خالی کند.

۸- فردی که بیش تر عوامل منفی را به ارث برده، اگر نیت تقویت اراده کند، به طور مضاعف تر مورد یاری خدا خواهد بود.

با آرزوی موفقیت برای همه رهروان مکتب اهل بیت(ع)

به درود.